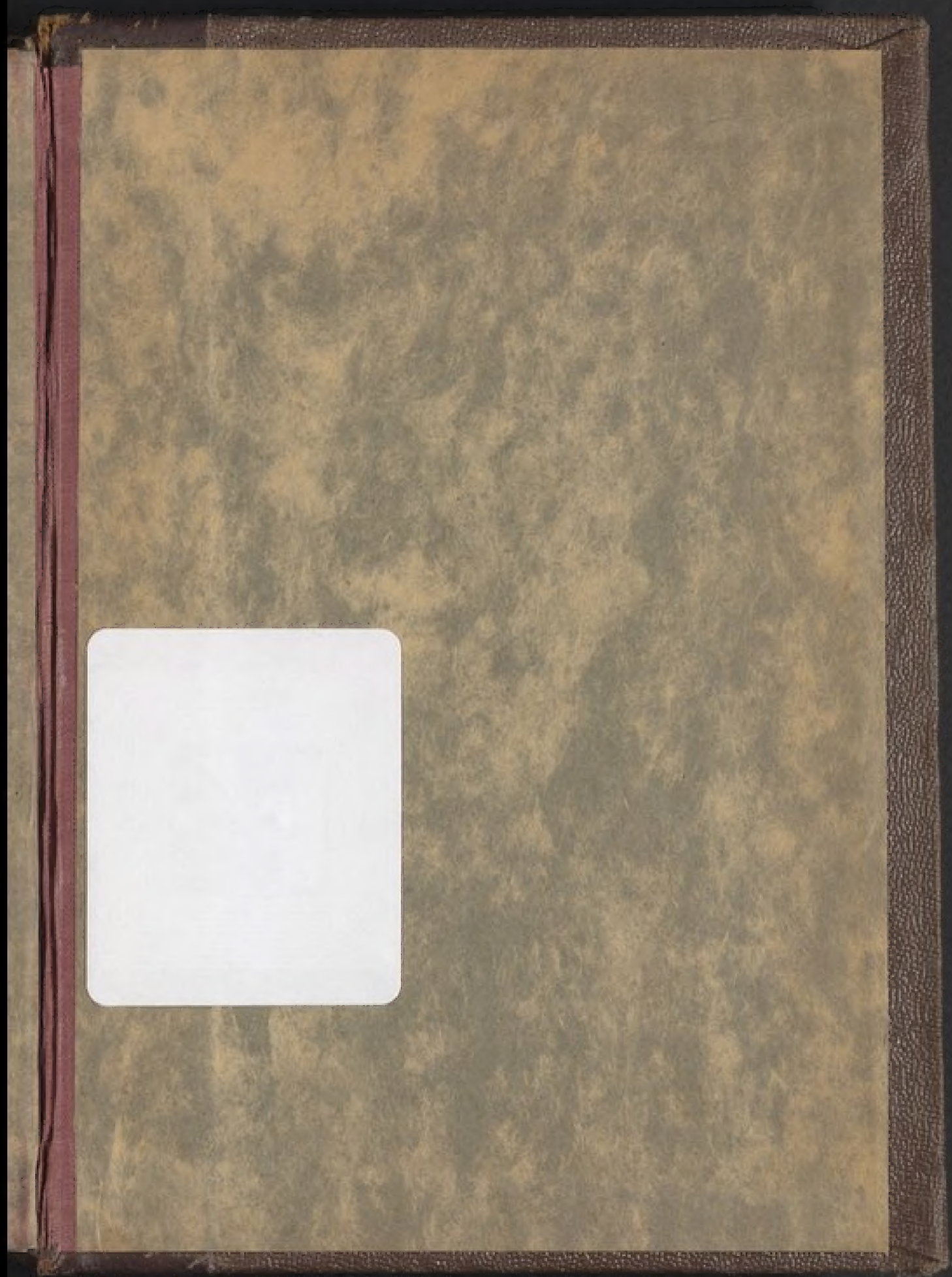


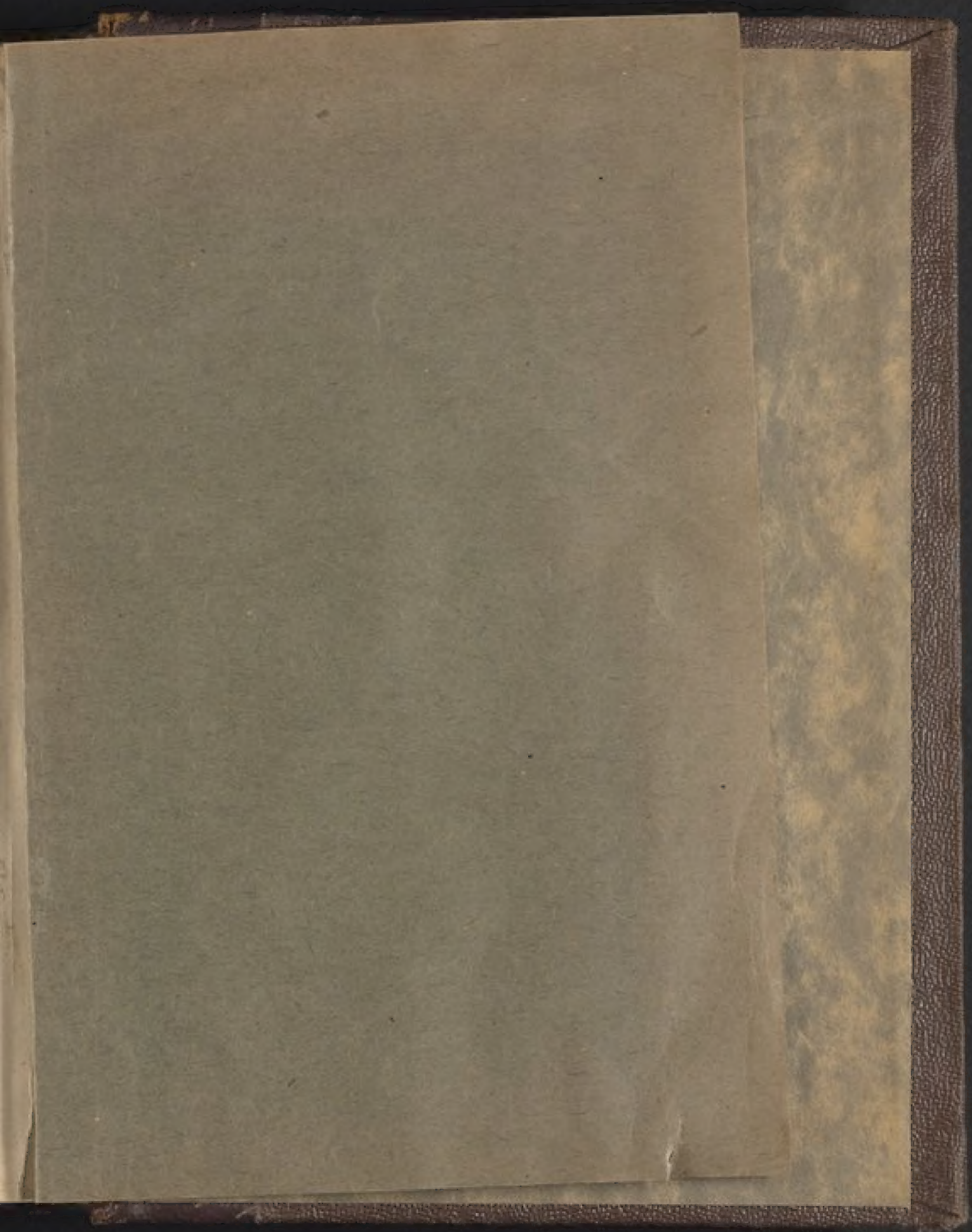
AMERICAN UNIV. IN CAIRO LIBRARY



3 8534 01039 1914



B [redacted]
I88
B3
I943



OG-B 3169 Pwt

EX. LIBRIS KRAUS
No. 219

B

188

B3

1943

Badawī, Abd al-Rahmān

Rabī' al-Jika al-
Yūnānī.

21



ربيع الفكر اليوناني

٥

خُلَاصَةُ الْفِكْرِ الْأَوَّلِيِّ

سلسلة النبايع

إلى الأستاذ محمد بن توفيق
م. خ. ص. ب. س. ر. ع. د. ر. ك.
عبد الرحمن بدوي

عبد الرحمن بدوي

١٤

رَبِيعُ الْفِكْرِ الْبُونَانِيِّ

الناشر

مكتبة النهضة المصرية

٩ عدلى باشا — بمصر

١٩٤٣

مطبعة الاعتماد

oclc

218

١٨٢
ب.ع. ١٠

48812

فهرس الكتاب

تصدير عام : ز — ي
صفحة

تأريخ الفلسفة

الفلسفة والتأريخ (٣—٩) ؛ مشاكل تأريخ الفلسفة (١٠—١١)
المشكلة الأولى : اين يبدأ تأريخ الفلسفة ؟ (١٠ — ١٥) .
المشكلة الثانية : حدود تأريخ الفلسفة (١٥ — ١٩) .
المشكلة الثالثة : تأريخ تأريخ الفلسفة (في العصر القديم : ٢١ — ٢٢ ؛
في عصر النهضة : ٢٢ — ٢٣ ؛ في القرن السابع عشر : ٢٣ — ٢٤ ؛
في القرن الثامن عشر : ٢٤ — ٢٨ ؛ عند كوزان : ٢٩ ؛ عند أوجست
كونت : ٢٩ — ٣٣ ؛ عند هيجل : ٣٣ — ٣٥ ؛ عند رنوشييه :
٣٥ — ٣٦ ؛ في نهاية القرن التاسع عشر : ٣٦ — ٣٨ ؛ المنهج
الفيلولوجي وتأريخ الفلسفة : ٣٨ ؛ النزعة الفردية : ٣٩ ؛ النزعة
القومية : ٤٠ ؛ المنهج الحضارى وتأريخ الفلسفة : ٤٠ — ٤٤) .

الروح اليونانية

خصائص الروح اليونانية : عموماً : ٤٧ — ٤٩ ؛ في الرياضة : ٤٩ —
٥٠ ؛ الازدواج والتوفيق بين الباطن والخارج : ٥١ — ٥٤ ؛ في
الأخلاق والسياسة : ٥٤ — ٥٥ ؛ في الفن : ٥٥ — ٥٦ ؛ الذاتية
والموضوعية في الفلسفة : ٥٧ — ٦٢ ؛ لوجه الاختلاف بين الفلسفة
اليونانية والفلسفة الحديثة : ٦٣ — ٧٢) .
عصور الفلسفة اليونانية : فكرة التقسيم في التطور الروحي (٧٣ — ٧٥) ؛
التقسيم تبعاً للجنسية (٧٥ — ٧٧) ؛ تقسيم هيجل (٧٧ — ٧٩) ؛

تقسيم تسلي (٧٩ — ٨١) ؛ تطور الفلسفة اليونانية (٨٢ — ٨٦) ؛
 هل تنسب الأفلاطونية المحدثة إلى الفلسفة اليونانية (٨٦ — ٨٨) ؛
 ادوار الفلسفة اليونانية عند تسلي (٨٨ — ٩٠) ؛ المنهج الحضاري في
 تقسيم الفلسفة (٩٠ — ٩٣) ؛ نظرنا إلى ادوار الفلسفة اليونانية
 (٩٣ — ٩٥) .

ربيع الفكر اليوناني

خصائص الفلسفة اليونانية في العصر الأول : تقسيم هذا العصر
 (٩٩ — ١٠٤) ؛ خصائص هذا العصر (١٠٥ — ١١١) .

نشأة الفلسفة اليونانية : الفلسفة اليونانية لم تنشأ عن فلسفة شرقية
 مزعومة (١١٢ — ١١٣) ؛ مصادر نشأة الفلسفة اليونانية (رأى
 ينشأ : ١١٣ — ١١٥ ؛ رأى بوتل : ١١٥ — ١١٩) .

التفكير السياسي : (١١٩ ؛ التفكير الاخلاقي : ١٢٠ — ١٢٦) .
المدرسة الايونية : طاليس (١٢٨ — ١٣١) ؛ انكسمندريس (١٣١ —
 ١٣٦) ؛ انكسمانس (١٣٦ — ١٣٩) ؛ امتداد المدرسة الايونية
 (١٤٠ — ١٤١) .

المدرسة الفيثاغورية : نظرية العدد (١٤٢ — ١٤٩) ؛ تطور هذه
 النظرية (١٤٩ — ١٥٢) / العالم (١٥٢ — ١٥٣) ؛ تناسخ
 الأرواح (١٥٤ — ١٥٥) ؛ الدين والأخلاق (١٥٥ — ١٥٦) ؛
 خصائصها (١٥٦) .

المدرسة الايلية : اكسينوفان (١٥٧ — ١٦٢) ؛ برمنيدس (نظرية
 المعرفة : ١٦٣ — ١٦٥ ؛ نظرية الوجود : ١٦٥) ؛ زينون الايلي
 (حجج زينون ضد التعدد : ١٧١ — ١٧٣ ؛ ضد الحركة : ١٧٣ —
 ١٧٧ ؛ نقد هذه الحجج : ١٧٨ — ١٨٠ ؛ قيمتها : ١٨١) ؛
مليسيوس (١٨١ — ١٨٢) ؛ مكانة المدرسة الايلية (١٨٢ — ١٨٤)

هرقليطس : السبلان الدائم (١٨٦ — ١٨٨) ؛ اللوغوس (١٨٨) ؛ العودة
الأبدى (١٨٩) ؛ مذهبه الطبيعي (١٩٠ — ١٩١) ؛ المعرفة
والأخلاق (١٩١ — ١٩٢) .

انيا ذوقليس : العناصر الأربعة (١٩٥ — ١٩٧) ؛ المحبة والكرامة
(١٩٧ — ١٩٩) ؛ الخطيئة (١٩٩ — ٢٠٠) ؛ نظرية المعرفة
(٢٠١ — ٢٠٢) ؛ مكانته (٢٠٢) .

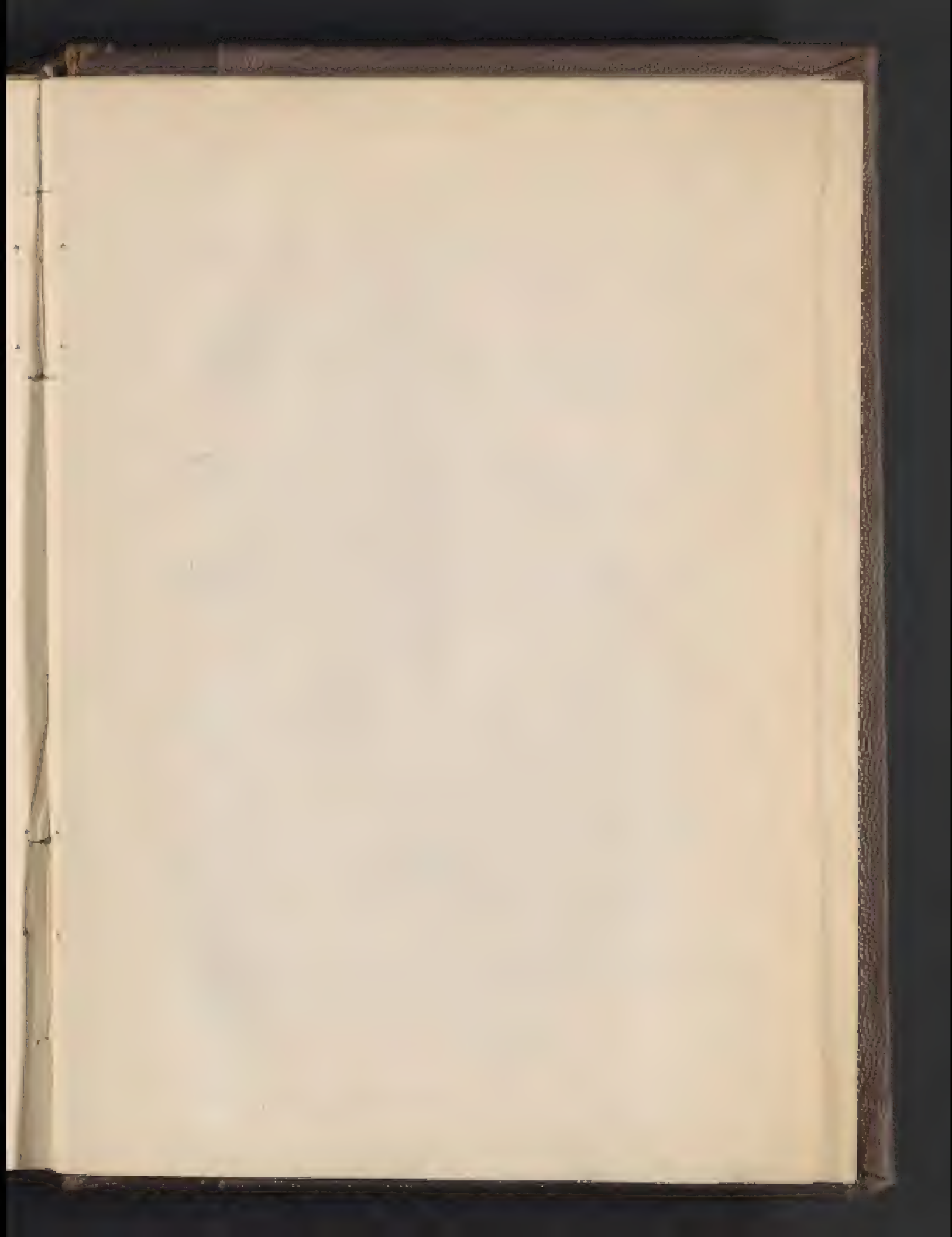
الذريون : نشأة الذهب (٢٠٥) ؛ صفات الذرات (٢٠٦ — ٢٠٧) ؛
نشأة العالم (٢٠٧ — ٢٠٨) ؛ نظرية المعرفة والأخلاق (٢٠٨ —
٢٠٩) ؛ مكانة الذهب الذرى (٢١٠) .

انكساغورس : أفوميوميات (٢١١ — ٢١٢) ؛ النوم أو العقل
(٢١٢ — ٢١٣) ؛ نظرية المعرفة (٢١٣) ؛ مكانته (٢١٤) .

عصر التنوير

الزعة السوفسطائية : النصور القديم لهذه الزعة (٢٢١ — ٢٢٢) ؛
النصور الجديد (٢٢٣) ؛ عوامل قيام السوفسطائية (٢٢٣ —
٢٢٦) ؛ الزعة السوفسطائية زعة ضرورية (٢٢٧ — ٢٢٨) ؛
مبادئها في الفن (٢٢٩ — ٢٣١) ؛ الاخلاق السوفسطائية (٢٣٢ —
٢٣٥) ؛ نظرية المعرفة (٢٣٥ — ٢٣٦) ؛ نظرية الوجود
(٢٣٦ — ٢٤٠) ؛ الالهية الحضارية للزعة السوفسطائية (٢٤١ —
٢٤٢) .

حواشي ومراجع : ٢٤٣ — ٢٤٤



تصدير عام

هنا ، معبد الروح ، مطوحي الداخلين : وهذا هنا ميلاد
العقل ، مهلبوا تحتفل به يا من بالعقل تؤمنون ، هلموا ، فهذا ،
وفي لحظة قدسية عالية ، اهتزت الروح الإنسانية لأول مرة
هزة الخلق ، فانقض عنها جنين العقل ، وبالعقل كان
الإنسان الأعلى .

هذا اجترأ الإنسان ، بنجى الإلهي بقائه : واقترع الكون .
فانقضت منه أسرارُهُ : واستشرف إلى عين الوجود ، فتجلى
في نور الفجر .

هنا أنبيا ، العقل الأزلي الخالد ، أرسلهم في ساعة السرور
المقدس ، كي ينفضوا في الإنسان روح الحرية والذبل والقداسة ،
روح الحق والخير والجمال .

أرأيت إليهم وقد أطلوا على سر السر من علمياته ، وعلى
جباههم مسحة من البساطة المقدسة ، وفي عيونهم برقان
الدهشة الساذج . ومن نظراتهم إشعاع الطفولة الأبدية !
ها هم أولاء ، يفرسون كلمة الافر ، ويتسمعون إلى الصوت

الهاتف من أعماق الوجود ، فإذا برأئهم طالع يصيح : إنه
 الوحدة ، فإليها يرد كل تعدد . أجل أيها الرقيق ! هكذا يجب
 أن كسيتندريس : ولكنه الوحدة اللاحدودة ، أو اللانهاية
 الواحد ، لأنه حتى ترى ، وليس لهذه الثروة حد ولا لتلك
 الحياة نهاية . ولكن اللانهاية خليط هائل ، فإن النظام ؟
 هنا يقول فيثاغورس : لا بد وأن يكون خاضعاً للعدد وقانون
 العدد ، حتى يكون ثم أنسجام . ولكن إيجاد الانسجام من
 شأن العقل ، فليكن ثمة عقل أو « لوغوس » ، يكون الناموس
 الأعلى الذي يجري على أساسه التغير في الوجود ، التغير الدائم .
 لأن الوجود دائم السيلا . كما يقول هرقليطس . الوجود دائم
 السيلا ! كلا إنك واهم . بهذا يصرخ برمينيدس : ألا إن
 الوجود ثبات ، لأن في الثبات الكمال ، ولأن في التغير العوز
 والنقصان : فعملوا بالأبصار إلى ما فوق الظاهر والمحسوس !
 ولكن ككهما كان ينظر من جانب واحد ، ألا فلننظر من كل
 الأنحاء ، ولنخرج الكون إلى أربع عناصر أرضية أبدية كافية
 وحدها لتفسير كل موجود ، كما تصح أنها ذوقليس : أو إلى
 جواهر مربعة يسودها أشد أنواع الاتفاق براء وتقليد ، وتلك
 سبلها في كون تحكمه الآلية المطلقة . وهنا يتمرد الكساغورس

على كل هذه الآلية والمادية اللاصقة بالتراب ، هاتفاً في نشوة
ووجد : بل يحكمه العقل .

ولكن « الانسان » قد ضاع خلال ضباب الموجود
الواحد . فكان لابد أن يرتفع صوت يدوي عالياً في تمرد
وحقيق : هذا هو الكون الأكبر ، فإن الكون الأصغر :
هذا هو الموجود الواحد ، فإن الانسان الفرد : تنازعوا ما شئت
لكم نفوسكم المتنازع ، واختلفوا ما شئت لكم أهواؤكم
الاختلاف ، ولكن هناك فوق كل الاختلاف وكل تنازع
حقيقة أولى ، هي الحقيقة الانسانية ، وقياً علياً ، هي القيم
الانسانية الخالصة . فليكن بها ، تكتشفوا أسراراً فوق كل
الأسرار الكونية ، أسراراً تسود حياة المدينة ويعلمونها
المضمون الروحي للفرد . إنهم يقولون : في البدء كان الماء أو
اللا محدود أو الهواء أو النار أو الجوهر المرّد . أما نحن ، معشر
السوفسطائيين ، فنقول لكم : في البدء كان الانسان .

هنا أزمة : أزمة الانسان وقد اكتشف لأول مرة نفسه .
والأزمة رمز على حياة ، لأن الأزمة قلق ، والقلق للوجود الحي
يتنبوع . ولذا كان في أزمة الانسان هذه : حياته وخلاصه .
فالآن ، لنخرج الروح اليونانية ، بل الروح الانسانية بأسرها ،

من ربيع نموها ، كي ترتفع الى صيفها وتقام ضججها لدى سماء
وأرسطم وخصوصا أفلاطون : ولنتوقل سلم السموات الروحي حتى
نهاية درجاته ، فقد هدانا السوفسطائيون إلى الانسان ، فاثابن :
من هذا الطريق !

وهنا نحن أولاء نجدد اليوم هذا الغذاء ، متوجهين به إلى
المؤمنين بالروح الجديدة لحضارة جديدة ، كي تثبت الإنسانية
في عرشها من جديد ، في العصر الذي سادت فيه الآلية ، فاحتق
الانسان تحت يرها الجبار الذي لا رحمة : مكنا أمل وثاب
في أننا نستطيع ، نحن المؤمنين بهذه الروح من أبناء هذا
الجيل ، أن نقيم ، إن عاجلاً أو آجلاً ، عالماً تشارفاً من القيم
الروحية الانسانية العليا

عبد الرحمن بدوي

ديسمبر سنة ١٩٥٢

تاريخ الفلسفة



التاريخ والفلسفة يبدوان لأول وهلة متناقضين متعارضين :
لأن الفلسفة معناها الكشف عن الحقيقة ، والحقيقة معناها مطابقة
الفكر للواقع ، فإما أن يكون الفكر مطابقاً للواقع وحينئذ يسمى
حقيقة ، أو لا يكون فلا يمكن أن يسمى حقيقة . والحقيقة تقتضي
الثبات ، مادامت هي في جوهرها ليست غير مطابقة الفكر للواقع .
بينما نشاهد من الناحية الأخرى أن التاريخ موضوعه التغير ، إذ
لا يمكن أن يفهم بدون الزمان ، أو بعبارة أخرى ليس التاريخ
غير سلسلة من الحوادث المتتابعة التي ترتبط أشد الارتباط .

كلا الموضوعين إذن مختلف . الفلسفة والتاريخ ، ما دام
موضوع الحقيقة أو الفلسفة هو الثبات ، بينما موضوع
التاريخ هو التطور والتغير والزمان . فإلا يمكن إذن أن لا يقوم
للفلسفة تاريخ ، مادامت الفلسفة ليست حوادث ووقائع تقع
في زمان دون زمان ، وترتبط بظروف الزمان والمكان أشد
الارتباط ؟ الواقع أن هذا القول لا يمكن أن يعد صحيحاً ، ولو
أن الذين وقفوا هذا الموقف ، أي الذين أنكروا أن يكون للفلسفة
تاريخ ، وأنكروا أن هناك شيئاً اسمه الفلسفة بالمعنى الذي
حددناه سابقاً ، نقول إن هؤلاء قد جعلوا الموقف بالنسبة إلى
تاريخ الفلسفة ينقسم قسمين : فإما أن يعتبر المرء أن هناك تاريخاً ،
وليس نعمة فلسفة ، أو أن يعتبر أن هناك فلسفة وليس تمت تاريخ

لها . وقد قال بالرأى الأول ، وهو القائل بأنه ليس للفلسفة تاريخ . هؤلاء الذين يريدون أن يجعلوا للفلسفة حقيقة ذاتية ويريدون أن يصرفوا النظر عما هناك من اختلاف بين المذاهب الفلسفية ؛ وهم في نظرهم هذه متأثرون بفكرة سابقة .

أما أصحاب الموقف الثاني فقد قالوا أن ليس ثمة حقيقة في ذاتها ، وأن المذاهب متعارضة متناقضة ، وعلى هذا لا يمكن أن نعتبر أن هناك فلسفة . هؤلاء هم الشكاك الذين اتخذوا من تضارب المذاهب الفلسفية وتناقض الواحد مع الآخر وسيلة للحط من الفلسفة ، وإنكار المعرفة إنكاراً تاماً أو شبه تام . وهناك موقف وسط بين هذين الموقفين ، وهو الموقف الذي يصرف النظر عن الحقيقة ولا يحكم عليها ، سواء أكانت هي في ذاتها حقيقة أو غير حقيقة ، ومن هنا يحاول أصحابه الوصف دون الحكم — أي أن أبحاثهم اذن وصفية لا تقويمية . — هؤلاء هم مؤرخو الفلسفة بالمعنى البسيط الكلمة تاريخ الفلسفة . ونحن نجد في العصور القديمة ثلاثة من المؤرخين يمثلون هذه النزعات الثلاث : فيمثل النزعة التاريخية الوصفية ديوجانس اللايرتي ، ويمثل النزعة الثانية سكستوس إمبيريكوس وهي نزعة الشكاك ، ويمثل النزعة الثالثة استوبيه ، وهي النزعة الفلسفية التي تنظر إلى الفلسفة دون اعتبار لتاريخ الفلسفة . وفي العصر الحديث نشاهد أن هذه النزعات يمثلها على التوالي أستاني ، وبييريل ، ثم يعقوب بروكر (١) .

والنتيجة التي نستخلصها من هذا كله ، هي أن الفلسفة لا يمكن أن يكون لها تاريخ بمعنى الكلمة ، لأن الجمع بين الفلسفة والتاريخ ليس بمستطاع ، بل يمكن إنشاء تاريخ حسب ، أو فلسفة حسب .

ولكن الواقع ، على الرغم من هذا كله ، أن للفلسفة تاريخاً . إذ أنه حتى لو سلمنا بأن الحقيقة الموضوعية واحدة لا تتغير مطلقاً ، فإن الكشف عن هذه الحقيقة لا يمكن أن يقوم به إنسان دفعة واحدة ، بل لابد لروح الانسانية من أن تسلك طريقاً شاقاً طويلاً حتى تكشف عن الحقيقة وتجليها ، وهذا لا يكون إلا بالاقتراب من موضوعها الحقيقي شيئاً فشيئاً . فهناك إذن عملية تكوين . وهذه ستكون موضوعاً لتاريخ الفلسفة ، لأن هذا التكوين لابد أن يتم في الزمان . فيمكن بالتالي أن يكون له تاريخ . ومثال هذا ما نراه في علم كعلم الفلك ، فإن قوانين الأجرام السماوية ثابتة لا تتغير ، أما علم الفلك نفسه ، أي ما ندرك من هذه القوانين ، لم يتم دفعة واحدة ، بل قامت عدة محاولات ، وكانت هذه المحاولات مشروطة بشروط البيئة ودرجة الثقافة التي نشأت فيها ، والنظرات الخاطئة فيها قد استمرت طويلاً ، حتى جاءت مكانها نظرات جديدة نعتها اليوم صحيحة صائبة ، ولعلها ألا تكون كذلك في المستقبل . ومعنى هذا أنه على الرغم من أن موضوع علم الفلك ثابت ، إلا أننا اضطررنا أولاً إلى القول بنظام بطليموس ، ولم نزل على رأيه ، حتى جاء كوبرنيكوس في القرن السادس عشر ثم تيليوس ، فرفضناه .

فهناك إذن ، حتى من ناحيته اعتبارنا أن موضوع الفلسفة ثابت ،
ما يُلزِمنا القول بأن ثمة للفلسفة تاريخاً .

ولكن هل هذا صحيح ؟ أى هل موضوع الفلسفة ثابت ؟
الواقع أن لا ، وذلك لأن العالم الخارجى — كما انتهى إلى إثبات
ذلك كسنت — لا يوجد إلا لأن الروح الانسانية أو العقل
الانسانى قد أنشأه . أى أنه ليس ثمة حقيقة خارجية موضوعية .
بل الحقائق قائمة على الروح الانسانى . وعلى هذا فإنه لما كانت
الروح الانسانية حية ، أى أنها روح متطورة عرضة للتطور أولاً ،
والازدهار ثانياً ، والانحلال ثالثاً ، واللفناء أخيراً ، فإنها متغيرة .
فالحقائق التى تنتجها متغيرة بتغيرها ، والنتيجة إذن هى أن موضوع
الفلسفة متغير .

والواقع أننا لو أخذنا بهذه النظرة إلى الروح الانسانية ،
فقلنا ، كما يقول هيجل — من أن الروح هى التاريخ نفسه أو أن
التاريخ ليس إلا الروح أو الفكرة المطلقة وهى تعرض نفسها على
مر الزمان فى العلم والفن والدين والفلسفة والقانون — إذا قلنا
كما يقول به هيجل ، فإن معنى هذا أن الروح متغيرة ، ومن حيث
أن الفلسفة فى نظره هو ، وفى نظر المثاليين جميعاً ، هى إدراك
الروح لذاتها فى تطورها ، فإن الفلسفة وتاريخ الفلسفة تبعاً لهذه
النظرة شئ واحد .

تلك هى نظرة هيجل ورجال المدرسة الهيجلية إلى تاريخ
الفلسفة . وإنا لنجد هذه النظرة قد ظهرت بوضوح عند كونوفشكر

في مقدمته لكتابه الضخم في « تاريخ الفلسفة الحديثة » (٢) .
والنتيجة التي ينتهي إليها في هذه المقدمة ، هي أن الروح الانسانية
متطورة ، وأن إدراكها لهذا التطور هو الفلسفة . فالفلسفة إذن
لا يمكن أن تفهم منفصلة عن تطور الروح ؛ وبالتالي تختلف
النظرات الفلسفية ، سواء من ناحيتي الزمان والمكان . تبعاً للدرجة
التي وصلت إليها هذه الروح الانسانية في تطورها . ومعنى هذا .
في نهاية الأمر ، أن الفلسفة ليست في الواقع غير تاريخ الفلسفة .
وهنا يقوم اعتراض شديد على النظرة الى الفلسفة وتاريخها
على هذا النحو . فنجد رجلاً مثل ديكارت ينادي بأنه إذا كان لابد
من قيام فلسفة ، فلن يكون ذلك إلا بأن تضرب بكل الماضي عرض
الحائط . وأن نصرف النظر نهائياً عن كل ما قاله الأقدمون ، أو
على حد تعبيره ، أن نتحلل من كل الأفكار التي ورثناها وأن نبدأ
من جديد بإقامة مذهب فلسفي . ثم نجد رأياً آخر لأمرسون
يقول فيه على لسان الطبيعة : أيها الانسان إن العالم أمامك
جديد ، وهو جديد في كل لحظة ، فلا تتعاق بشيء مما عرفته في
الماضي . بل عليك أن تبدأ كل شيء من جديد (٣) .

ولكن ديكارت في هذا ، هو وإمرسون وغيره من الفلاسفة ،
مخطئون . لأن ديكارت نفسه لم يشق مذهباً إلا على أساس ما فعلته
المذاهب السابقة ، وعلى الأقل بوقوفه موقفاً متعارضاً وإياها .
وعلى هذا ، فإذا لاحظنا أن في تطور التاريخ فترات ، تظهر
كنقطة انحراف غامضة مربع ، فليس لنا أن نستنتج من هذا

أن هناك تحولا سريعا . إنما نقط التحول ليست غير رد فعل تقوم به النفس الانسانية حينما تشعر بأنها بثست . أو على الأقل قد شبعت ، من كل ما عرفته حتى الآن . فهي تعبر عن حالة نفسية تشعر فيها النفس الانسانية بأن المعتقدات التي قد وجدتها أمامها لم تعد تشبع نزعاتها ، ولم تعد قادرة على أن تكون مستجيبة لهذا النداء الجديد الذي تشعر به روح العصر الجديدة حينما تبدأ بقطتها . فهذه الأدوار التي يخيل فيها إلى المرء أن الروح الانسانية قد انجذبت انجماها جديداً وتسكرت للماضي . لا بد مع ذلك أن تكون على اتصال وثيق بالماضي وبروح الماضي . فتراها في البدء تنور ثورة عفيفة على هذا الماضي من أجل أن تؤكد كيانها بازائه ، ثم يستمر هذا التضاد بين الروح الجديدة والروح القديمة في ازدياد شيئاً فشيئاً ، ولكنه مع ذلك لا يستطيع أن يقطع الصلة بهذا الماضي . ثم هناك اعتبار آخر : وذلك أن من بين الحجج التي يبدونها أنصار التشكر الماضي من أمثال ديكرت . أن ليس في الماضي شيء مفيد أو جديد . وأنه لا يصلح أن يكون مرآة للروح الفلسفية ولا دافعاً لها في طريق البحث : ولكن هذا الرأي ، أو هذه الحجة ، لا تقوم أيضاً على أساس صحيح ، لأن النظرة في المذاهب الفلسفية السابقة من شأنها أن ترمم للانسان الحدود التي يستطيع في داخلها أن يسير ، وأن تبين له المشاكل التي يجب عليه أن يحلها ، إن لم تكن قد حلت من قبل . أو أن يكمل حلها إن كان قد تم منها قبيل شيء . ومن شأن التاريخ أيضاً ، وتاريخ الفلسفة بوجه خاص ، أن

ينيل عن الانسان فكرة التعصب للرأى ؛ أو ما يسمونه باسم
الترمت والحتمية . وعلى هذا ، نستطيع أن نقول ، تبعاً لكل ما قلناه
حتى الآن ، إن هناك تاريخاً للفلسفة . أولاً ، وأن هذا التاريخ مفيد
ثانياً . فإذا انتهينا من هذا ، بدأت أمامنا مشاكل جديدة :
إذ كيف نستطيع أن نقوم بكتابة هذا التاريخ ، وما هي الأسس
التي يبنى عليها ، وما هو المنهج الذى يجب على مؤرخ الفلسفة أن
يسير عليه ، وما هي القوانين العامة التى يستطيع أن يستنبطها خلال
بحثه فى هذا التاريخ ؟

كل هذه المشاكل تنحل إلى مشاكل ثلاث رئيسية هي :

أولاً : مشكلة نشأة الفلسفة ؛ أى ما هو التاريخ الذى نستطيع
أن نقول عنده إن الفلسفة قد وجدت بالفعل ، ومنه نستطيع بعدئذ
أن نبدأ البحث فى تاريخ الفلسفة .

ثانياً : مشكلة حدود الفلسفة ؛ أى إلى أى حد نستطيع
أن نقول إن تمت تاريخاً للفلسفة ، وإن هذا التاريخ مستقل عن
بقية العلوم الروحية . أى : ما هي الفلسفة أولاً ، وثانياً ما هي الصلة
بين الفلسفة (على النحو الذى تحدده) وبين بقية العلوم الأخرى ،
وهل يمكن للفلسفة أن تفهم مستقلة عن بقية مراحل الحياة الروحية ؟
ثالثاً : هل هناك قانون خاص تسير عليه المذاهب الفلسفية فى
تطورها ؟ وإذا كان هناك مثل هذا القانون ، فما هو ، وما هو
المنحنى الذى ترسمه المذاهب الفلسفية فى ظهورها على مدى التاريخ ؟
هل المذاهب الفلسفية تنحل كلها إلى مذهب واحد ، وليست

المذاهب التالية غير تكرر لهذا المذهب الأول ، أو أن كل مذهب جديد هو جديد بمعنى الكلمة ، لا صلة له بما تقدمه من مذاهب ؟ ثم إذا كان تمت صلة بين المذاهب المختلفة التي تظهر على مدى التاريخ ، فهل هي صلة تقدم أو صلة تأخر ، أو هل هي صلة دورات مقفلة ، وكل دورة من هذه الدورات قانونها الخاص ، الذي تسير عليه ؟

تلك هي المشاكل الثلاث التي تعترض مؤرخ الفلسفة حينما يبحث لأول مرة في تاريخها ، فليبدأ الآن بالتحدث عن كل مشكلة من هذه المشاكل على حدة .

المشكلة الأولى : اختلف المؤرخون من قديم الزمان في بدء تاريخ الفلسفة ، أى في النقطة التي ابتداء عندها تكوين الفلسفة . فقال أرسطو : إن الفلسفة لا تبدأ إلا من القرن السادس قبل الميلاد على يد طاليس الملقب . وقال ديوجانس اللايرتي إن أول فلسفة قامت عند الشرقيين والمصريين ، فمن هنا إذن بإزاء رأيين متعارضين ، أخذ الأول منهما مركز السيادة طوال العصور واستمر حتى نهاية القرن التاسع عشر وابتداء القرن العشرين ، حينما جاءت بحوث جديدة زعزعت بعض الشيء من هذا الرأي .

فالبحوث التي قام بها المستشرقون قد كشفت في السنوات الأخيرة عن وجود حضارة شرقية بابلية زاهرة ، ونحن نجد في إحدى القصائد التي بقيت لنا من نتاج هذه الحضارة ، قصيدة تسمى

قصيدة « الخلق » (٤) ، وفي هذه القصيدة نجد كلاماً عن بدء العالم ، يشبه ، في ظاهره ، كلام طاليس . إذ يقول صاحب هذه القصيدة : إنه قبل أن يكون للسماء اسم ، وقبل أن يكون للأرض اسم ، كانت الأشياء كلها مختلطة في الماء . فهذا الكلام يشبه كثيراً ما قاله طاليس . بما دعا هؤلاء المؤرخون إلى القول بأن الفلسفة قد نشأت في بلاد العراق بين النهرين . ولكن لنا على أقوالهم هذه تحفظات كثيرة سندكرها بالتفصيل فيما بعد عند كلامنا عن الصلة بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الشرقية . وثانياً عند كلامنا عن طاليس ، حيث نرى أن المهم في قول طاليس ، ليس هو أن الأصل أو أن الأشياء كانت في البدء عبارة عن ماء ، وإنما المهم هو أنه قال إن « كل الأشياء ترجع إلى الماء ، أي أنه قال ، لأول مرة ، بأن العالم كله ، يرجع إلى عنصر واحد . فهذا القول بأن العالم وحدة ، وبأن تمت عنصراً واحداً هو الذي تطور عنه كل الكون ، هذا القول وحده ، هو الذي يدعونا إلى القول بأن طاليس أول فيلسوف . وليس يهمنا بعد كثيراً أن يكون قد قال إن كل الأشياء كانت في الأصل ماء أو غير ماء .

وهم يسوقون دليلاً آخر ، تأييداً لهذا الرأي ، ونعني به الرأي القائل بأن الفلسفة يجب أن تبدأ بالتفكير الشرقي السابق على التفكير اليوناني . فترى رجلاً مثل جاستون ملبيو يكتب في سنة ١٩١٠ في كتابه « دراسات جديدة في تاريخ الفكر العلي » ، قائلاً : إن البحث في تاريخ العلوم الرياضية بوجه عام يظهرنا على أن

الرياضيات كانت عند المصريين والشرقيين قد وصلت إلى درجة عليا من التطور^(٥) وهذا الرأي نستطيع أن نرد عليه أيضاً بما رددنا به على الحجة السابقة من قبل ، فنقول : أجل إن الرياضيات كانت عند المصريين مماثلة في نتائجها للرياضيات عند اليونانيين بل ربما كانت تفوقها ، ولكن المهم في هذا ليس في النتائج ، بل في طبيعة الرياضيات عند كل من اليونانيين والمصريين . فالرياضيات كانت عند المصريين ، كما كانت عند البابليين والآشوريين ، تجريبية صرفاً . أى أنهم حينما كانوا يريدون مثلاً أن يضربوا عدداً ما في العدد ٣ ، كانوا يضيفون الضارب إلى ضعف المضروب فيه ، فلم يكونوا يعرفون إذن نظرية الضرب ، بل كانوا يستخلصون النتائج بطريقة عملية دون أن يعرفوا الأساس النظري الذي تقوم عليه عملية حسابية ما . ولهذا نرى أحد الشراح على محاوره «خرميدس» لأفلاطون يفرق بين نوعين من الحساب : بين حساب هوفن الحساب ، وبين الحساب النظري . فالمصريون إذن لم يكن لديهم إلا الحساب العملي أو فن الحساب ، بينما كان لدى اليونان ، إلى جانب هذا ، علم الحساب أى الحساب النظري .

وكذلك الحال بالنسبة إلى الهندسة . فلقد كان المصريون يعرفون حقاً نظرية المثلث القائم الزاوية ، وأنه بنسبة ٣ : ٤ : ٥ ؛ وكانوا يستخدمون هذه النظرية في مساحة الأراضي ، ويقومون بهذه المساحة كل عام بعد أن يتراح ماء فيضان النيل عن الأراضي ، لكي يعرفوا تقسيم الأرض قبل أن يغمرها ماء النهر . بيد أنهم لم

يكونوا قادرين على إثبات هذه النظرية التي نسبت فيما بعد إلى فيثاغورس . ولقد عرف المصريون أيضاً ما عرفه فيثاغورس من أن : مجموع الأعداد الصحيحة المتتالية = حاصل ضرب العدد الأخير في العدد الأخير + ١ . فهذه الصيغة الرياضية كان المصريون يعرفونها . لا في وضعها هذا . وإنما بالتجربة وفي التجربة فحسب . ومن هذا يتبين الخلاف الهائل بين الرياضيات عند المصريين — وعند الشرقيين بوجه عام — وبينها عند اليونانيين . وفي هذا الفارق ، الذي يقوم على أساس أن اليونان اكتشفوا النظرية بينما المصريون لم يستطيعوا أن يعرفوا إلا النتيجة فقط (دون النظرية) ، نقول إن في هذا الاختلاف يقوم الفارق بين الفكر الفلسفي النظري ، والفكر غير الفلسفي ، الذي هو فكر عملي صرف (٦) .

وتمت حجة ثالثة ، يسوقها أيضاً أنصار الرأي القائل بأن أول بدء الفلسفة كان عند الشرقيين ، مؤداها أنه قد ورد في كلام من سبق سقراط من الفلاسفة ، كلام وألفاظ موضعها الفكر الأسطوري ، مثل لفظة قَدَر وعَدالة وغيرها . فمثل هذه الألفاظ ترد وتلعب دوراً خطيراً في الفكر الفلسفي والفكر الأسطوري معاً . كما أن من الممكن أن زد بعض أنواع ذلك الفكر السابق على سقراط إلى ذلك النوع من التفكير الذي يسميه كاسيرر بالفكر الشكلي التركيبي (٧) ، في مقابل الفكر العلي القائم على قانون العلية ، أي ربط الأشياء بعضها ببعض على أساس العلة والمعلول . وهذه النزعة إلى الربط بين

الفكر الفلسفي والعقلية البدائية قد بقيت رواجاً عظيماً بفضل الاجتماعيين المحدثين، وبخاصة الفرنسيين منهم أمثال ليقي بريل. ولكن هذه النزعة قد أصبحت مقضياً عليها الآن تقريباً ولم يعد لها كثير من الأنصار. ومن ردودنا هذه ننتهي إلى النتيجة التالية: وهي أن بدء الفلسفة لا يمكن أن نضعه في الفكر الشرقي. وإنما يجب أن يكون هذا البدء في القرن السادس (ق. م) عند اليونانيين. وهذا نكون قد رجحنا رأي أرسطو على المحاولات الحديثة التي قامت من أجل التمثيل من هذا الرأي واعتبار الفكر الشرقي هو مرجع الفكر الفلسفي. وعلى كل حال سنتناول مسألة الصلة بين الفكر اليوناني والفكر الشرقي فيما بعد بالتفصيل.

وننتقل من هذا إلى الكلام عن حدود الفلسفة: هل نحدها بالغرب أو نجعل هناك مكاناً للفكر الشرقي؟ فلقد كانت هناك عدة صلات بين اليونانيين وبين الشرقيين خصوصاً ابتداء من حكم الاسكندر حتى نهاية الحروب الصليبية. ثم إننا نجد تشابهاً كبيراً بين كثير من المذاهب الهندية وبعض المذاهب اليونانية. ومن حيث أننا لا نستطيع تعرف تاريخ هذه الكتب بدقة وتحديد الزمن الذي وضعت فيه، فإنا لا يمكننا أن نعرف إن كان الفكر الهندي هو الذي أثر في الفكر اليوناني، أم أن العكس هو الصحيح. وإننا نجد في العصور الوسطى أنه قامت في الشرق فلسفة كانت في الواقع صورة أخرى، مشوهة بعض الشيء. للفلسفة اليونانية ونعني بها الفلسفة الإسلامية. وهذه الفلسفة الإسلامية قد أثرت

بدورها وانتقلت إلى الأوروبيين . ومعنى هذا أنه كانت هناك
ثمة صلات بين الشرق والغرب لا نستطيع أن ننكرها ، وعلى كل
حال فإن الفلسفة الإسلامية تحتل مكاناً ضخماً في دراستنا غالباً ،
نظراً لاعتبارنا شرقيين تقريباً . ومسلمين غالباً ، وبالتالي فنحن
مضطرون إلى أن نفصح لها مجالاً كبيراً في دراستنا لتاريخ
الفلسفة .

المسألة الثانية : إلى أي حد نستطيع أن نعتبر أن للفلسفة
تاريخاً مستقلاً عن بقية العلوم الأخرى ؟ هل نستطيع أن نفصل
بين الفلسفة وبين الدين والفن والعلم والسياسة التي وجدت في
نفس العصر الذي وجد فيه هذا المذهب الفلسفي أو ذاك ؟ وهل
تاريخ الفلسفة عرض للأفكار والنظريات الفلسفية خصب ،
دون اعتبار ما للوسط الذي نشأت فيه والبيئة التي خرجت منها ؟
نظن أن لا . أولاً : لأن الفلاسفة لا يمكن أن يفهم مذهب
الواحد منهم إلا إذا ربطناه بالمركز العام الذي يشغله والاتجاه
الذي يتجه في تفكيره العام . فلم يكن الفلاسفة جميعاً محترفين
للفلسفة خصب : إذ كان منهم المشتغلون بالإصلاح الاجتماعي مثل
أوجست كومت ، والمشتغلون بالسياسة مثل قولنير ، والذين اهتموا
المهن الفنية أمثال هيرت اسپنسر الذي كان مهندساً اشترك
في إنشاء أول سكة حديدية في إنجلترا . وكان منهم كذلك من كان
فيلسوفاً خالصاً ، تفرغ للفلسفة والتفكير الفلسفي خصب ، مثل كسنت
وديكارت . ثانياً : ومن ناحية أخرى . اختلاف الغرض الذي من

أجله طُلِبَت الفلسفة : فلقد كان الرومان مثلاً يطلبون من الفلاسفة أن يكون موجهاً لضميره ، بينما كان البابوات في القرن الثالث عشر الميلادي ، أمثال أنوسنت الثالث وجريجوري التاسع وأربان الرابع ، يطلبون من الفلسفة أن تقوم بالدفاع عن العقائد المسيحية ضد الفلسفة الإسلامية التي غزت الغرب في ذلك الحين ، كما كانت الحال في جامعة باريس التي أنشئت في القرن الثالث عشر ، وصدق على لوائحها البابا سنة ١٢١٥ . ونحن نجد في القرن الثامن عشر أن المفكرين من رجال الانسكلويديا ، كانوا يطلبون الفلسفة بأن تكون محيطة للعقول من ربكة التقاليد والعقائد الموروثة

وهنا يقال إن الفلسفة لا صلة لها بهذا كله . وإنما الفلسفة هي البحث النظري الصرف الذي يتجه إلى الكشف عن الحقيقة وحدها ، بصرف النظر عن الملابس الخاصة المتوقعة على الزمان والمكان . فتاريخ الفلسفة ، هو كما يرى كسنت ، تاريخ العقل الخالص أو المجرد .

يبد أن لهذا عيوبه أيضاً . لانتا إذا أخذنا بذلك الرأي اضطررنا إلى أن نطرد من حظيرة الفلسفة ، مذاهب كثيرة نقول بالوجدان والعاطفة ، ومعنى هذا طرد مقدار كبير من المذاهب الفلسفية الرئيسية . ويجب أن نلاحظ أن كل مذهب من مذاهب الفلسفة يعتمد على الروح التي قيل فيها : فالقول الواحد يفهم على أنواع مختلفة وأوجه كثيرة شديدة الاختلاف ، تبعاً للمفكر القائل

بهذا القول . ولتأخذ مثلاً العبارة المشهورة : « اعترف بنفسك بنفسك » ، فنجد أنها تختلف عند سقراط عنها لدى القديس أوغسطين : فهي عند سقراط أن يحلل الإنسان العقائد التي يعج بها ذهنه ، وأن يكتشف بنفسه الحقيقة التي في داخل نفسه ؛ وهي عند القديس المسيحي أوغسطين تعني أن يكتشف الإنسان في نفسه الثالوث الذي مثله الله في الإنسان باعتبار أن الإنسان — في نظر المسيحية — صورة لله . فالاختلاف الذي للمحظة بين المعنيين (في تفسير كل من القديس أوغسطين وسقراط لهذه العبارة التي أوردناها) راجع إلى طبيعة كل مفكر . إذ كان سقراط فيلسوفاً خالصاً ، بينما كان القديس أوغسطين رجلاً لاهوتياً . ونمت مسألة أخرى وتلك هي ما يسميه برييه في كتابه « تاريخ الفلسفة » (٨) : اختلاف مستوى المذاهب . مثلاً في مشكلة العقل والنقل نجد أن الشيء الواحد كان يعتبر في عصر من العصور تابعاً لميدان الإيمان — أو النقل — ، بينما يعتبر هذا الشيء نفسه في عصر آخر تابعاً لميدان العقل . فنرى مثلاً أن فكرة لامادية الروح هي فكرة عقلية في نظر ديكارت . بينما نجدها من بعد في نظر لوك عقيدة دينية ولا يمكن أن تكون عقيدة عقلية . والحياة السعيدة أو حياة النعم هي في نظر رجال الدين ، فكرة دينية في أصلها ، ولكنها أصبحت فيما بعد على يد رجل فيلسوف هو اسپينوزا ، فكرة عقلية ، بله رياضية . برهن عليها اسپينوزا بطريقة الرياضية في إثبات الحقائق الميتافيزيقية .

ومعنى هذا أن الفلسفة لا يمكن أن تنفصل ، أولاً عن الأشخاص الذين انتجوها ، وثانياً عن الروح التي سادت العصر والنظرة التي نظر بها العصر إلى الفلسفة ، وثالثاً عما هنالك من نسبية في تقدير الصلة بين الفلسفة والعلوم ، فليس هناك حدود ثابتة بين الفلسفة والعلم أو بين الفلسفة والفن ، أو بينهما وبين الدين والسياسة ، وإنما هذه حدود مختلطة ، تارة تضيق وتارة تتسع .
ولهذا نجد خلال تاريخ الفلسفة اختلافاً في الصلة بين الفلسفة وبقية مرافق الحياة الروحية ، ففي العصور القديمة اليونانية كان العلم داخلاً ضمن نطاق الفلسفة ولم يكن هناك أى فاصل بين الاثنين . ثم ما لبثت حدود الفلسفة أن ضاقت ، وبدأ العلم ينفصل عنها شيئاً فشيئاً ، حتى إذا ما جاء العصر الأخير من عصور الفلسفة اليونانية ، كاد الاستقلال بين الاثنين أن يكون تاماً .
ثم بدأت صلة جديدة بين الفلسفة والدين ، وازدادت هذه الصلة طوال العصور الوسطى ، رويداً رويداً ، حتى خضعت الفلسفة للدين خضوعاً تاماً في القرن الثالث عشر الميلادي ، وهو ما كان يعبر عنه بالمعبارة اللاتينية *philosophia ancilla theologiae* . ثم جاء العصر الحديث ، فانفصل العلم عن الفلسفة نهائياً ، وانفصلت الفلسفة عن الدين كذلك ، وكان هذا في آخر القرن الثامن عشر . بيد أن العلم قد عاد فائزاً في الفلسفة ، وأخذ أثره بعظم شيئاً فشيئاً طوال القرن التاسع عشر ، حتى جاءت موجة من الموجات الشائعة في تاريخ الفكر كادت تربل الفلسفة

نهائياً ، وكان ذلك في أواخر القرن التاسع عشر وبمستهل القرن العشرين . وتوقف وجود الفلسفة على العلم ، أي أنه لم يعد للفلسفة وجود إلا في داخل العلم . وبعد الحرب الماضية استقلت الفلسفة عن العلم من جديد ، وأصبح لها وجود ذاتي . وصار تاريخها مستقلاً قائماً بذاته .

هذه النظرة العاجلة إلى تطور الصلة بين الفلسفة وبين بقية مرافق الحياة الروحية ، تدلنا على أن الحدود التي يجب علينا أن نضعها لتاريخ الفلسفة ، ليست حدوداً ثابتة ، نستطيع أن نضعها مرة واحدة وكفى . بل لا بد لنا أن ننظر إلى هذه الحدود باعتبارها متغيرة حسب الزمان والمكان ، وحسب الملابسات الخاصة بكل فيلسوف على حدة .

تاريخ تاريخ الفلسفة

— ١ —

هل للفلسفة قانون عام تسيّر المذاهب الفلسفية عليه ، أم أن هذه المذاهب تتتابع وتتدافع الواحد منها بعد الآخر ، دون أن تكون ثمة قانون يربط هذا التطور ، ودون أن تكون هناك صلة ضرورية بين وجود هذا المذهب أو ذاك الآخر ، في هذا العصر دون العصر الآخر ؟

الواقع أن النظرة إلى تاريخ الفلسفة — باعتباره تاريخاً عاماً — يسلك سبيلاً واحدة نستطيع أن نتيقن أنها — نظرة حديثة كانت نتيجة للمذاهب التي أتت في أواخر القرن الثامن عشر ، وأوائل القرن التاسع عشر ، والتي كانت تقول بالتقدم المستمر في الزمان اللانهائي للروح الإنسانية . ومن أشهر ممثلي هذا الرأي — كما سترى بعد حين — أوجست كونت ، ثم هيجل ، وبخاصة هذا الأخير ، الذي كان يرى أن الروح المطلقة هي التاريخ نفسه وهو يعرض نفسه بنفسه ، أي أنه لكي نفهم الوجود لا بد لنا أن نفهم تاريخ الوجود ، لأن هذا التاريخ هو هذه الروح نفسها .

أما قبل ذلك ، فلم يكن النظر إلى تاريخ الفلسفة على هذا النحو ، بل كان مغايراً تماماً . وذلك لأن البحث في تاريخ الفلسفة قد بدأ بشكل واضح في عصر النهضة . وكان ذلك نتيجة لاكتشاف

المؤلفات القديمة التي كتبت في تاريخ الفلسفة ، وهذه المؤلفات القديمة كانت عبارة عن مجموعة أقوال وإشارات وتلميحات إلى المذاهب الفلسفية عند اليونان والرومان . وأكبر الرجال الذين كتبوا كتباً من هذا النوع هم : أولاً فلوطرخس الذي كتب كتاباً عن « أقوال الفلاسفة » ، ثم القديس كليانس الاسكندري صاحب كتاب « الأمشاج » ، واستوبيه ، وأخيراً وقبل الكل : ديوجانس اللايرسي ، صاحب كتاب « حياة الفلاسفة » ، وهو عبارة عن مجموعة مختلطة أشد الاختلاط من الأقاويل والمقتبسات والحكم عن حياة الفلاسفة ، وكان هذا الكتاب المرجع الرئيسي لتاريخ الفلسفة في بدء عصر النهضة . وما زال حتى اليوم مرجعاً من أهم المراجع التي نرجع إليها في تاريخ الفلسفة اليونانية ؛ وستحدث عنه عند الكلام عن مصادر الفلسفة اليونانية .

أول ما كتب في تاريخ الفلسفة في العصر الحديث ، كان على طريقة هذه الكتب التي ذكرناها ، ومثال هذا ما فعله بورليوس في كتابه عن « حياة الفلاسفة » (نورمبرج ، سنة ١٤٧٧) ، فإن بورليوس في هذا الكتاب قد جمع أو اختار طائفة من الأقوال القديمة عن فلاسفة اليونان الأقدمين وبعض النوادر التي ذكرت عن حياة هؤلاء الفلاسفة دون أن يجعل هناك مذاهب مختلفة ، ودون أن ينظر إلى تاريخ الفلسفة باعتباره وحدة . ولم يكن لدى رجال عصر النهضة شيء من الكتب التي كتبت عن تاريخ الفلسفة في العصور الوسطى ؛ وإنما وقفت هذه المراجع عند القرن الأول

أو الثاني الميلاي ، فلم يكن من المتيسر إذن أن يتبين الإنسان الصلة بين هذه الفلسفة القديمة التي تقدمها لنا هذه المراجع . وبين الفلسفة المسيحية التي ظهرت في العصور الوسطى . ومن هنا أيضاً كان من الصعب أن يتبين الإنسان أن هناك استمراراً لتاريخ الفلسفة وتطوراً للمذاهب الفلسفية الواحد تلو الآخر . ومع ذلك فقد بدأ بعض الكتب ، مثل لونوا ، يكتب عن تاريخ الفلسفة في العصور الوسطى . وذلك في كتابه الذي يعرف باسم : المدارس المشهورة قبل وبعد شرلمان (١٩) .

وهذه النظرة التي حددت النظر إلى تاريخ الفلسفة إبان ذلك العصر ، قد عبر عنها بكون أوضح تعبيري في كتابه عن مكانة وتقدم العلوم ، حيث قال إن تاريخ الفلسفة جزء من التاريخ العام الأدبي . وهذا التاريخ يبحث في المذاهب والشيع المختلفة والآراء المتعارضة التي ظهرت على مر عصور الفلسفة . فكان تاريخ الفلسفة إذن هو تاريخ تنابع وتنازع الشيع المختلفة .

فإذا بحثنا الآن في الطريقة التي كان يسير عليها رجال عصر النهضة في نظرهم إلى تاريخ الفلسفة ، نجد أولاً أن الاتجاه الأول كان هو الميل إلى الكتابة عن تاريخ فرقة من الفرق ، لأن الكاتب لهذا التاريخ يؤمن بهذا المذهب . ومعنى هذا أن كل تاريخ هو تاريخ للشيع ، وأن كل مؤرخ متشيع للشيع التي يكتب عنها . فري كرمسيلو وقاشينو (٢٠) يكتب عن الأفلاطونية وبخاصة الأفلاطونية المحدثة ، في كتابه : الإلهيات الأفلاطونية ، وذلك

لأنه كان من أنصار الأفلاطونية ، وقد حاول أن ينشئ أكاديمية على نمط أكاديمية أفلاطون . ثم يوسف ليسيوس^(١١) يكتب عن تاريخ الرواقية . ثم بريجارد^(١٢) يكتب عن تاريخ الفلاسفة السابقين على سقراط ، وأخيراً نجد جسندي يكتب عن حياة أبيقور ، وعن ملخص المذهب الأبيقوري .

ولقد كان هناك مذهب آخر غير هذه المذاهب ، كان يسير على طريقة الشكك ، وذلك أن الشكك كان يعتبر أن يكتبوا تاريخاً للفلسفة ، لكي يبينوا ما هنالك من تعارض بين المذاهب الفلسفية المختلفة ، متخذين من هذا التعارض وسيلة لانكار الفلسفة نهائياً ، ومن أشهر الكتب التي كتبها الشكك كتاب سككتس امبريكوس : « ضد المقتضمين » ، وقد طبع هذا الكتاب من يتشيعون لهذا الرأي من رجال النهضة ، فقد طبعه وترجم جزءاً منه ، هنري اسنيز^(١٣) في القرن السادس عشر (سنة ١٥٦٢) .

— ٢ —

قلنا إن نظرة رجال عصر النهضة إلى تاريخ الفلسفة تلتخص في أن هذا التاريخ هو تاريخ للشيع الفلسفية المختلفة ، إذ كان الانسان لا يكتب عن تاريخ شيع ما ، إلا إذا كان هو نفسه من أتباع هذه الشيع . ومن ثم ظهرت نزعة جديدة ترمى الى الفصل بين الفيلولوجيا والفلسفة . ومعنى الفيلولوجيا دراسة الآثار الفكرية والروحية دراسة تقوم على النصوص وتحقيق الوثائق ، ومعنى عام علم الفيلولوجيا هو العلم الذي يبحث في التراث الفكرى المكتوب

الذي خلفته أمة من الأمم . فالمنهج الفيلولوجي يقضي إذن — لأن يكتب المرء عن المذهب الذي يتبعه فحسب — بل أن ينظر إلى المذاهب نظرة عامة باعتبارها صورة لتطور العقل الانساني وللحاولات التي قامت بها الروح الانسانية من أجل الكشف عن الحقيقة وإيجاد نظرة في الوجود تستطيع أن تعيش عليها وأن تسير في حياتها وفقاً . وعلى هذا الأساس الجديد قام تاريخ الفلسفة متأثراً أيضاً بالفكرة التي خلقها رجال عصر النهضة عن المذاهب الفلسفية من ناحية أنها متضاربة متعارضة ، فكان التاريخ الجديد للفلسفة في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، ينظر إلى الفلسفة ومذاهبها باعتبارها معرضاً لاضلالات الروح الانسانية في تطورها وسيرها على مدى الزمان . وقد أوحى اليهم بهذه الفكرة الكتاب الذي كان عمدة كتب التاريخ إبان القرن الثامن عشر ونعني به كتاب بروكر : التاريخ النقدي للفلسفة . ففي هذا الكتاب نجد أن الفلسفة قد نظر إليها من ناحية تطورها باعتبارها انحلالاً تدريجياً للعقل الانساني في اكتشافه للحقيقة ، ففي البدء عرف الانسان أو أوحى للانسان بالحقائق الأولى وانتقلت هذه الحقائق الى الآباء اليهود ومنهم الى البابليين والآشوريين ؛ ثم وصلت أخيراً الى اليونانيين فانحلت وانحطت ، لأنهم فرقوا وحدة الفلسفة أو الحقيقة ، وانقسموا حيالها إلى شيع ومذاهب متضاربة متعارضة ومن هنا كان جميع مؤرخي الفلسفة طوال هذا القرن ، بمن تأثروا بروكر ، يتحدثون في بدء كلامهم عما يسمونه بالفلسفة البربرية ،

ويعنون بها كل فلسفة متقدمة على الفلسفة اليونانية . ولقد كان بروكر ومن حذا حذوه متأثرين في هذه النظرة إلى تاريخ الفلسفة بأباء الكنيسة أمثال زيليايوس وأنيثاغورس . وهذا الرأي قد ظهر عند هؤلاء الآباء بأوضح صورة ، وكذلك تبدى بصورة جلية في كتاب القديس أوغسطين «مدينة الله» (سنة ٤٢٦ م) . وكانت هذه الصورة التي عرضها هذا القديس هي التي أثرت في بروكر ، خصوصا إذا لاحظنا أن بروكر هذا كان بروتستانيا .

ولم يقتصر الأمر في هذا القرن على النظر إلى الفلسفة اليونانية هذه النظرة ، بل امتد أيضاً إلى الفلسفة الحديثة . فترى كوندياك يتحدث عن المذاهب الفلسفية بلهجة تشبه لهجة بروكر وذلك في كتابه عن «المذاهب» (سنة ١٧٤٩) .

— ٣ —

ومع ذلك يجب علينا ملاحظة أنه كان هناك منذ زمن بعيد ، أي منذ مستهل القرن السابع عشر ، تيار آخر معارض لهذا التيار ، حاول أصحابه أن يجدوا في الفلسفة وحدة ، وأن يوفقوا بين المذاهب المختلفة ، وأن يعتبروا هذه المذاهب الفلسفية صوراً عدة للعقل الإنساني وهو يتطور ناشداً الكمال أو الحقيقة الكاملة . ففي سنة ١٦٠٩ نشر جوكانيوس (١٤) كتابه «التوفيق بين الفلاسفة» وفيه حاول أن يوفق بين المذاهب الفلسفية المختلفة على النحو الذي بيناه . وإلى جانب هذه النزعة قامت نزعة أخرى هي نزعة التلفيق ، ويرى أصحابها من ورائها إل اختيار ما يرونه حقيقة في كل مذهب ، فهم

يعتقدون أن كل مذهب يحوى جزءاً من الحقيقة ، وما على المؤرخ إلا أن يكشف عن هذا الجزء الحقيقي من كل مذهب ، وأن يضم جميع الأجزاء التي جمعها بعضها إلى بعض . وهذه النزعة نجدها مثلاً أولاً في كتاب جورج هورن الذي أشرنا إليه آنفاً ، وعنهما أفصح في مقدمته لكتابه هذا . ثم إنها من ناحية أخرى أثرت في بروكر في كتابه المذكور سابقاً . وكذلك أثرت في رجال الإنشكوليديا كما نشاهد ذلك جلياً تحت مادة « التلفيق » . وفي هذا الصدد يقول جورج هورن وبروكر إن مذهب التلفيق هو المذهب الوحيد الجدير بأن يتبعه مؤرخ الفلسفة . وعلى هذا نرى أن تاريخ الفلسفة في القرن الثامن عشر قد نظر إليه إما من ناحية نزعة التوفيق أو من ناحية نزعة التلفيق .

ولكننا نشاهد في هذا القرن أيضاً بذوراً لنزعة جديدة تريد القضاء على النزعة السابقة ، لأن هذه النزعة السالفة لا تستطيع أن تبين التطور المنطقي للمذاهب الفلسفية ، ولا تستطيع أن تصور أن في التاريخ الفكري تنابعا واستمراراً .

نجد بذور هذه النزعة الجديدة ، عند ديلاند (١٥) . ففي كتابه عن « التاريخ النقدي للفلسفة » — وقد ظهر الجزء الأول منه سنة ١٧٣٧ — يقول إن فكرة جمع المذاهب وعرض الأفكار وبيان الأقوال وسرد الجمل الخاصة بكل فيلسوف لا يفيدنا مطلقاً . أو لا تؤدي على الأقل إلى فائدة كبيرة ، وإنما المهم في تاريخ الفلسفة معرفة الصلة الوثيقة التي تربط هذا المذهب

المعين بذلك الآخر . وأن نعرف كيف اعتمد المذهب الواحد على غيره من المذاهب . وكيف اعتمد الفكر اللاحق على السابق عليه مباشرة . وبذلك نجد أنه علينا — على وجه العموم — أن نعتبر أن هنالك تطوراً لتاريخ الفلسفة . وأن هذا التطور يسير على نظام خاص ، وأن هذا النظام الخاص هو في الأصل مقود بفكرة التقدم . فكان من الطبيعي إذن أن يأخذ بفكرة ديلاند ، هذه القائلون بفكرة التقدم . وعلى رأس هؤلاء كوندورسيه الذي قال في كتابه « لوحة تقدم العقل الانساني » (سنة ١٧٩٣) — وقد ظهر بعد وفاته بقليل — « إن العقل الانساني ينحون نحو التقدم ، وإن هذا التقدم يبدأ باليونانيين . فالروح اليونانية هي أول روح استطاعت أن تكتشف الحقيقة اكتشافاً عقلياً . باعتبار ان الفلسفة — كما حددها سقراط — ليست مذاهب وأقوالاً . وإنما هي وسيلة يستطيع بها الانسان أن يستخدم عقله على النحو الصحيح . ومن هنا ذهبت الفلسفة الجريئة المزعومة إلى غير رجعة وأصبح بدء تاريخ الفلسفة . بالفلسفة الأيونية اليونانية ، كما أن الفلسفة المسيحية لم يعد لها مجال في هذا التطور العقلي الجديد .

وهذه النظرة الجديدة إلى تاريخ الفلسفة ، قد عبر عنها بوضوح رينولد (١٦) في مقال كتبه بعنوان « حول فكرة تاريخ الفلسفة » . فقال إن النزعات السابقة كانت تتصور تاريخ الفلسفة باعتبارها ممرضاً لاضلال الروح الانسانية أو لا تقسام هذه الروح على نفسها إلى شعوب وآراء متضاربة . وكانت العلة في هذه النزعات هي أنه لم يكن ينظر إلى الفلسفة

نظرة حقيقية بل كانت نظرة شعبية أو نظرة الجمهور . والبرناج الذي وضعه رينولد ، لتاريخ الفلسفة قد اتبعه تفيان (١٧) في كتابه عن تاريخ الفلسفة ، فقد حاول أن يصنف فيه المذاهب الفلسفية وأن يرجع هذا التصنيف إلى خصائص أصلية في طبيعة الروح الانسانية وعلى هذا فقد بدأت نظرة جديدة إلى تاريخ الفلسفة ، فإما أن يحاول الانسان تصنيف المذاهب الفلسفية تحت أقسام عامة وقليلة ، وإما أن يعتبر أن هناك استمراراً في التطور الفكري وأن المذاهب الفلسفية المختلفة ليست غير لحظات في هذا التطور ، أو خطوات في السيل الذي سلكته الروح الانسانية وهي تبحث في الحقيقة أو في الوجود . فكأننا هنا إذن بإزاء نظرتين قد يمكن التوفيق بينهما . وقد يسلك الانسان إحداها حسب . ولهذا نرى مؤرخي الفلسفة في القرن التاسع عشر قد أخذوا بواحد من هذين الاتجاهين ، أو أخذوا بالاثنتين معاً . فأخذ بالاتجاه الأول ديجرانندو (١٨) . الذي أراد أن يستعير عن التاريخ الحاكي الواصف بتاريخ استقرائي ، فقال إنه يجب علينا أو يجب على المؤرخ أن يحدد أولاً الأسئلة التي لا بد للنفس الانسانية أو للعقل الانساني أن يضعها لنفسه بإزاء الوجود ، وتبعاً لاختلاف الاجابة على هذه الأسئلة الرئيسية يكون اختلاف المذاهب الفلسفية .

أما من ناحية ديجرانندو نفسه فقد أرجع كل الأسئلة التي يمكن للعقل الانساني أن يضعها لنفسه فيما يختص بحقيقة الوجود

وطبيعته إلى سؤال واحد ألا وهو السؤال عن طبيعة المعرفة البشرية . والمذاهب الفلسفية المختلفة ترجع في اختلافها هذا إلى موقف كل منها بأزاء مشكلة المعرفة الانسانية وأصلها .

وعلى نحو مشابه لما فعله ديجرانندو نجد فكتور كوزان الذى اتخذ له طريقة تجمع بين منهج عالم النبات الذى يقسم كل النباتات إلى عائلات ، وبين منهج عالم النفس الذى يحاول إرجاع المذاهب إلى أصول في النفس الانسانية . وعلى هذا قسم أولا المذاهب عدة أقسام وحاول من بعد أن يرجع هذه التقسيمات إلى الملكات الرئيسية التى تحويها النفس الانسانية . ففصلا — كما كان يرى علم النفس في ذلك الحين — قوى ثلاث : القوة المفكرة ، والقوة الحاسنة ، والقوة النزوعية . والمذاهب الفلسفية المختلفة تنقسم بحسب كل ملكة من هذه الملكات ، فلدينا إذن ، في نظر فكتور كوزان ، تصنيف للمذاهب الفلسفية المختلفة يرجعها إلى الملكات الثلاث الرئيسية الكائنة في طبيعة النفس الانسانية .

— ٤ —

أما الرأى الآخر ، وهو الرأى الذى يريد أن ينظر إلى تاريخ الفلسفة باعتباره حركة مستمرة مرتبطة بالأجزاء أشد الارتباط وأن ليس المذهب الواحد في العصر الواحد . غير لحظة من لحظات هذا التطور المستمر : (أما هذا الرأى) فقد أراد أصحابه أن يضعوا رابطة حركية بين المذاهب المختلفة بمعنى أن كل مذهب إن هو إلا تطور وصدور عن مذهب سابق عليه . والفلسفة على هذا

الأساس لتفسير في تطورها نحو مذهب بالذات ، أو من أجل خدمة غاية معينة ، كما تصور ذلك رجال القرن الثامن عشر ، وإنما الفلسفة وكل الحياة العقلية تفسير في تطورها نحو الغاية العامة للإنسانية كلها . وعلى رأس القائمين بهذه النظرة الجديدة إلى تأريخ الفلسفة ، أوجست كونت الذي قال : « إن علماً من العلوم لا يمكن أن يفهم بدون تاريخه الخاص . وهذا التاريخ مرتبط دائماً بتاريخ الإنسانية العام » (١٩) ومعنى هذه العبارة أن الحالة التي عليها أي علم من العلوم ، في فترة من الفترات ، مرتبطة بالحالة السابقة عليها تمام الارتباط . كما أنها في المستقبل ستكون معينة ومرتبطة بالحالة التي سيكون عليها العلم بعد هذه الفترة المعينة . وعلى هذا ، لا نستطيع أن نفصل الماضي عن الحاضر ، ولا الحاضر عن المستقبل ، بل علينا أن نربط الجميع برباط واحد ؛ كما أن هذه العبارة تدل من ناحية أخرى على أن التطور الإنساني تطور واحد ، مهما اختلفت مرافق الحياة الروحية ، الواحد منها عن الآخر .

فهناك من ناحية إذن استمرار في التطور ، ومن ناحية أخرى هناك وحدة تسود وتعلو على كل خطوة من خطوات هذا التطور . أما النظرة إلى فصل تاريخ الفلسفة أو تاريخ الحياة الروحية وتقسيمه إلى أجزاء ، فهي نظرة الكاثوليك الذين اعتبروا العصور القديمة ، والبروتستانت الذين حملوا على العصور الوسطى ، والمتحررين المحدثين الذين ينفون أن يكون في التاريخ ارتباط بين أجزائه المختلفة ؛ أما الواقع فهو أن التاريخ مترابط كل الترابط ، ومستمر في حلقاته . أما الحركات

الفجائية فلا وجود لها في التاريخ وكذلك لا وجود للموت غير المعبورة ، على حد تعبير لينتس : إن الطبيعة لا تعرف الطفرة . وعلى هذا الأساس لابد في نظر كونت من أن تصور التاريخ مستمراً . وهو من أجل هذا يقول بقانونه المشهور المعروف بقانون الأطوار الثلاثة ، وخلاصته أن العقل البشري في تطوره يمر بأدوار ثلاثة ، هي الطور اللاهوتي أو الطور غير العلي المعتمد على الخرافات ، والطور الميتافيزيقي أو طور التجريد ، ثم أخيراً الطور العلي أو الطور الوضعي . ويجب ألا نفهم من كلمة اللاهوتي أنه الخاص بالدين ، وإنما لفظ اللاهوتي هنا يطلق على طريقة خاصة من طرق الفكر الانساني في بحثه عن الحقيقة ، ونعني بتلك الطريقة أن يرجع الانسان الظواهر الطبيعية إلى آلهة ، أي أن الانسان في هذا الطور لا يفهم القانون بالمعنى المفهوم لدينا ، بل يتصور الأشياء والظواهر باعتبارها معلولة لقوى خارقة على الطبيعة . ولهذا يصح أن نقول في علم الطبيعة مثلاً أن هناك تفكيراً أو منهجاً لاهوتياً : فمثلاً الفرض القائل بأن الكهرباء أو انتشار الضوء راجع إلى مادة هي الأثير ، وإذا قلنا في علم النفس مثلاً بأن ثمة نفساً إنسانية قائمة بذاتها هي التي تحدث كل الظواهر النفسية ، إذا قلنا هذا فإنا نفكر تفكيراً لاهوتياً .

كذلك الحال في الميتافيزيقي ، أو في التفكير الميتافيزيقي ، فليس المقصود بالتفكير الميتافيزيقي هنا أن نفكر في الجواهر والمبادئ والعقل أو في الموجود بما هو موجود ، وإنما المقصود

بالميتافيزيقيا هو الارتفاع بالتفسير اللاهوتي إلى درجة من التجريد ،
ثم وجود فكرة أولية عن القانون بمعنى ارتباط الظواهر بعضها
ببعض ارتباطاً حقيقياً متحققاً باستمرار ، أما عن الطور العلى ،
فالعلم هنا بالمعنى المفهوم لدينا الآن ، وهو أن يكون التفكير قائماً على
أساس من التجربة والواقع .

يقول أوجست كونت إذن إن التاريخ الروحى للإنسانية قد سار
على هذا النحو ، أى أنه قد ابتدأ بالتفكير اللاهوتى ، وارتفع منه إلى
التفكير الميتافيزيقى وأخيراً وصل إلى التفكير العلى . والتفكير
العالى هو الخطوة النهائية والأخيرة فى نظر كونت ، وعلى هذا الأساس
يجب أن نغير نظرتنا إلى تاريخ الفلسفة بأجمعه . فليس لنا أن ننظر
إلى العصور القديمة أى العصر اليونانى باعتباره أرقى فى الفكر
من العصر الوسيط . كما يجب علينا أيضاً ألا نقول إن التفكير
العالى قد وجد فى العصر القديم ، وذلك لأن التفكير العلى
لا يمكن أن يحى . إلا إذا مر الإنسان بالطور اللاهوتى والطور
الميتافيزيقى . وعلى هذا الأساس فإن الاتحاد بين العقل وبين
التفكير اللاهوتى ، وهو الاتحاد الذى تم فى العصور الوسطى ،
لم يكن كما نظر إلى ذلك بروكر . شيئاً عجيباً غير معقول ، وإنما كان
شيئاً طبيعياً ضرورياً لكي ينتقل الإنسان من الطور اللاهوتى ،
الذى كان سائداً فى العصور القديمة ، إلى الطور الوضعى الموجود
فى العصر الحديث ؟ .

ومع ذلك يجب أن يلاحظ أن كونت فى نظره إلى تاريخ

الفلسفة ، لم يكن ينظر إلى تاريخ الفلسفة بالمعنى المفهوم عادة لكلمة فلسفة ، وإنما كان يقصد بهذا التاريخ ، تاريخ الحياة الفكرية أو الحالة السائدة من الناحية الروحية في عصر ما من العصور . وليست الفلسفة في الواقع إلا مظهراً — هو أوضح المظاهر — للحالة الروحية السائدة في عصر ما من العصور ، ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا لم يكن كونت يستطيع أن يفرق بين تاريخ الفلسفة وتاريخ الفن والدين والسياسة .

ويشابه هذا الرأي الذي قال به أوجست كونت ، ما قال به هيجل من أن تاريخ الفلسفة ليس إلا الروح المطلقة الكلية حين يُنظر إليها من الخارج ، أي باعتبارها تعرض نفسها في الزمان . فإن الروح المطلقة لا بد لها على مدى الزمان أن تصل إلى إدراك ذاتها ؛ وإدراكها لذاتها يتم بأن تصبح الروح موضوعاً لذاتها ؛ وبعد إدراكها لذاتها تعلو على الحالة التي هي عليها في فترة معينة ، وترتفع إلى درجة أعلى من الدرجة التي كانت عليها . والروح في هذا التطور تسير على أساس المنهج الديالكتيكي ، وبخلاصته ، إن كل موضوع أو فكرة مرتبط أشد الارتباط وبدون انفصال ، عن المذهب أو الفكرة المناقضة له ، ولا بد من بعد أن ترتفع فوق هذا التناقض بين الشيء ونقيضه لكي تصل إلى مركب يعلو على الاثنين ويرفع التناقض الموجود بين كلا الشئين المتناقضين . وهذا الشيء الثالث هو ما يسمى باسم « مركب الموضوع » . ونستطيع أن نترجم هذه الألفاظ بقولنا :

موضوع ، وتقيض موضوع ، ومركب موضوع وهذا المركب موضوع يصبح موضوعاً لا يلبث أن يكون له تقيض موضوع ، فيحتاج الأمر إلى مركب موضوع من جديد ، وهكذا دواليك .

وعلى هذا النحو يسير التاريخ ، والتاريخ الفلسفي هو الآخر . وذلك بأن يأتي مذهب من المذاهب يقول بفكرة ما ، فيأتي مذهب آخر يقول بفكرة مناقضة لهذه الفكرة ، ثم يأتي من بعد مذهب ثالث يحاول أن يوفق بين المذهبين المتناقضين ، أو أن يزيل ما بين الاثنين من تناقض . وهكذا يستمر تاريخ الفلسفة . فهما اختلفت المذاهب الفلسفية ، فهي ليست في الواقع غير وحدة واحدة . تجمعها الروح المطلقة التي تعرض نفسها في تاريخ الفلسفة . وكما أن الفلسفة ليست غير الروح المطلقة . منظوراً إليها بدون الزمان ، فكذلك الحال ، ليس تاريخ الفلسفة غير الفلسفة نفسها ، منظوراً إليها باعتبار الزمان .

فاذا رأينا اختلافاً بين المذاهب الفلسفية ، فليس معنى هذا أنها مختلفة بالجوهر . وإنما كل مذهب خطوة سابقة بالضرورة على المذهب الذي يليه . وعلى هذا الأساس ، فإن المذهب اللاحق يتضمن المذهب السابق ويعلو عليه . والنتيجة لهذا هي أنه كلما تأخر المذهب كان أكثر تقدماً ، لأنه سيحتوي كل المذاهب السابقة عليه . وقد أضيفت إليه أشياء جديدة ترتفع فوق الاختلاف الضروري الوجود ، بين المذهب الواحد والمذهب الآخر . ومن نظرتي كونت وهيجل هاتين ، نستطيع أن نستخلص

أن تاريخ الفلسفة قد تحدد منحناه تحديداً سابقاً ، لأن هذا التاريخ سيسير على صورة إجمالية قد وضعت من قبل ، لأنها توجد وجوداً جوهرياً في طبيعة العقل الإنساني . فكان هذه النظرة التي قال بها هيغل ، وتلك الأخرى التي ارتآها كونت ، لا تقومان على المشاهدة والاستقراء ، ولا يمكن أن نقبل هاتين النظرتين إلا إذا قبلنا الأساسين الرئيسيين اللذين قامت عليهما كلتا الفلسفتين اللتين صدرتا عنهما .

أما البحث العلي فلا يستطيع مطلقاً أن ينتهي إلى هذه النتيجة التي قال بها كل من هيغل وكونت . ولهذا نرى أن الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة قد بدأوا يتحللون من هذه النظرة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . فنجد رنوفييه (١٨١٥ - ١٩٠٣) يقول إن الناظر إلى تاريخ الفلسفة لا يستطيع إلا أن يعترف بأن هذا التاريخ عبارة عن عدة مذاهب أو شيع متضاربة متعارضة ، ولا يمكن القول مطلقاً إن هذا الاختلاف يمكن أن يزول أو أنه اختلاف عرضي ، فليس هذا الاختلاف اختلاف لحظة سيقضى عليه في اللحظة التالية من لحظات التطور ، كما زعم هيغل ، وليس تاريخ الفلسفة أيضاً تقدماً مستمراً نحو غاية ما من الغايات ، أو نحو صورة معينة من صور التفكير هي المذهب الوضعي ، كما ادعى كونت وأنصاره ، وإنما هذا الاختلاف اختلاف جوهرى . اختلاف في طبيعة العقل البشرى نفسه : لأن في طبيعة العقل البشرى التناقض والتعارض . أما موضوع هذا التناقض أو التعارض ، فقد رأى رنوفييه أنه يرجع

إلى التناقض الموجود بين فكرتي الجبر والاختيار ، فكل المذاهب الفلسفية تدور حول هذه المشكلة ، مشكلة الحرية والجبر . وعلى هذا فالمذاهب الفلسفية ليست غير محاورة أبدية بين أنصار هذين الرأيين ، وليس ثمت من جديد في موضوع الفلسفة مطلقاً ، لأن كل تفكير فلسفي يدور حول هذا الموضوع

لا جدة إذن في الموضوع وإنما الجدة في الشكل لحسب . فقد تختلف الصورة التي يعطيها المفكر الواحد لهذه المسألة ، عن الصورة الأخرى التي يضعها مفكر ثان للفكرة عينها . أما الجوهر فواحد . وعلى ذلك فليس للفيلسوف أن يأتي بجديد ، وكل ما عليه هو أن ينحاز إلى أحد الرأيين ، وأن يصوغه في صيغة متلائمة مع العصر الذي وجد فيه . ورأى رونقييه هذا يمثل الحالة التي وصل إليها تاريخ الفلسفة في آخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . فلقد انصرف الناس عن التركيبات القسطنطينية ولم يعودوا يكتبون تاريخاً عاماً للفلسفة ، بل أصبحوا يكتبون في أجزاء صغيرة ، ونواح معينة من هذا التاريخ . ففري رجلا مثل تسلر (٢٠) في كتابه « تاريخ فلسفة اليونانيين » ، ودوم (٢١) في كتابه « نظرية العالم ابتداء من أفلاطون حتى كوبرنيكوس » . وفيه يدرس تطور مشكلة نظام العالم ، ابتداءً من أفلاطون حتى كوبرنيكوس — نقول إننا نجد الواحد من أمثال يكتب عن التطور التاريخي لمشكلة فلسفية ما . ثم إن الكتب التي حاولت أن تكون تاريخاً عاماً للفلسفة ، لم

تبدأ أن تكتب هذا التاريخ على صورة إجمالية ، قد حددتها
الذهن من قبل ، وعلى أساسها قد افترض اقترافاً أن تاريخ
الفلسفة سيكون ، وإنما هذه الكتب تقدم لنا خلاصة عامة لكل
الأبحاث الجزئية التي كتبت بالنسبة إلى نواحي تاريخ الفلسفة المختلفة .
ومن الأمثلة على هذا النوع كتاب رنوفييه : « الفلسفة التحليلية للتاريخ »
وظاهر من كلمة « التحليلية » المعنى الذي نقصده ، وهو أن
تتبع مؤرخ تاريخ الفلسفة ، أو منهجه بالآخرى ، سيكون منهجاً
تحليلياً يقوم على الوثائق والكتب والرسائل الصغيرة المختلفة ،
بدلاً من السير على مذهب تركيبي . يفترض فيه سابقاً أن لتاريخ
الفلسفي قانوناً معيناً يسير عليه في تطوره . كذلك نذكر كتاب
إيرفك (٢٢) « تاريخ الفلسفة » وهو كتاب لا يعد تاريخاً للفلسفة
بالمعنى الحقيقي ، قدر ما هو مرجع للمصادر المختلفة عن كل جزء
معين من تاريخ الفلسفة . فهو أداة عمل أكثر من أن يكون كتاب
تحصيل .

والسبب في هذه النظرة الجديدة إلى تاريخ الفلسفة أنه قد
دخل عاملان جديدان على تصور المؤرخين للفلسفة : وكان العامل
الأول نتيجة للنهضة العظيمة التي نهضتها الدراسات الفيلولوجية في
النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وأوائل القرن العشرين ،
بل حتى يومنا هذا . فقد اكتشفت نصوص كثيرة ، وعنى
المؤرخون بعمل طبعات جديدة . وجدوا كثيراً في البحث عن
الوثائق ؛ وكانت نتيجة هذا كله أنهم يعدون ينظرون إلى تقسيم العصور

إلا من حيث ما لدينا من المواد عن كل عصر على حدة ، أو عن كل فيلسوف من الفلاسفة . فالمصور القديمة إذا ما قورنت بالمصور الحديثة أو العصور الوسطى ، نجد أن المواد الخاصة بها كانت ضئيلة قليلة ، ولذا لم تكن العناية بها كبيرة . ثم إن معرفتنا — في داخل العصور القديمة للفلسفة الرواقية — مثلاً — أو الفلسفة الأبيقورية ، أقل بكثير جداً من معرفتنا عن رجل كأرسطو . وعلى هذا فإن منهج المؤرخ يختلف تبعاً لاختلاف مقدار المواد وقيمة هذه المواد التي يشجرى عليها بحثه . ثم إن تفسيرنا المذهب الواحد يختلف باختلاف اختلافات عدة ، وعلى هذا لا نستطيع أن نعطي صورة واحدة للفيلسوف الواحد .

ومن هنا فإن لدينا صعوبة كبيرة في كتابة تاريخ للفلسفة كتابة عامة تركيبة باعتبار أنه يسير على قانون معين .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، أتى عامل آخر مخالف للعامل الأول — كما سنرى بعد حين — وهو أننا لا نستطيع مطلقاً أن نقصّل فلسفة الفيلسوف عن شخصه . كما فعل أصحاب النظرات السابقة أمثال هيجل وكونت . فهؤلاء قد ظنوا أن الفلسفة معناها الحقيقة فقط والحقيقة مجردة عن أصحابها والقائلين بها . وعلى هذا لم يكن بعضهم مطلقاً أن يربطوا بين الفيلسوف وبين مذهبه ، ولم يكونوا يراعون ما هنالك من خلاف بين الفيلسوف الواحد والفيلسوف الآخر ممن يتبعان مذهباً واحداً . والواقع أن التاريخ لا يسير على هذا النحو : فإن للشخصية أكبر الأثر في

توجيه فكر الفيلسوف . والمهم لدينا في التاريخ هو معرفة ما أتى به الفرد الواحد مختلفاً عن الفرد الآخر ، أى كل ما يصدر عن الذاتية والفردية . وعلى هذا الأساس لابد لنا أن ندخل في اعتبارنا لتاريخ الفلسفة عنصر الشخصية أو الفردية .

هذان العاملان قد أفضيا إلى نتيجتين مختلفتين . فالعامل الأول ، أى المنهج الفيلولوجى ، كان يحاول قدر استطاعته أن يبين الروابط والاستعارات ووجه القرابة والشبه بين المذاهب المختلفة . وغالى بعض أنصار هذه النزعة فيها فلم يعد المذهب الفلسفى فى نظر هؤلاء غير خليط من عدة مذاهب سابقة تستطيع أن تحله إليها . وقد سادت هذه النزعة خصوصاً فى أواخر القرن التاسع عشر . أما فى أوائل القرن العشرين فقد ظهرت النزعة الثانية ، الفردية ، وكان على رأس القائلين بها تريلتش (٢٣) . ثار أصحاب هذه النزعة الجديدة على النزعة التاريخية السابقة ، وقالوا إن المهم فى التطور التاريخى ليس أن نبين ما استعاره الشخص وما أخذه عن هذا المذهب أو ذاك ، وإنما المهم أن نبين ما فعله الشخص المبدع بهذه الأفكار ، والموقف الذى وقفه بازائها باعتبار أن هذا الموقف جديد كل الجدة ، يدل على مدى ما لصاحبه من طرافة وشخصية .

ثم أضيف إلى هذين العاملين — أو بعبارة أدق إلى العامل الثانى — عامل ثالث هو عامل القوميات ، خصوصاً بعد أن تكونت القوميات وأصبح الضمير القومى فى كل البلاد الأوروبية ضميراً حياً مرهفاً . فإن هذا العامل قد اضطرنا إلى أن ننظر إلى شىء آخر

في الفلاسفة غير الفردية ، ونعني بذلك عامل القومية . وعلى هذا الأساس نرى المؤرخين المحدثين لا يكتبون عن تاريخ عام للفلسفة الأوربية ، وإنما يكتبون عن تاريخ الفلسفة الفرنسية أو الفلسفة الألمانية أو الانجليزية أو الإيطالية ، الخ .

فري دلبوس^(٢٤) يكتب عن الفلسفة الفرنسية ، ونرى رودلف منس يكتب عن تاريخ الفلسفة الانجليزية ، ثم بروبي يكتب عن تاريخ الفلسفة الفرنسية في القرن العشرين^(٢٥) وآستر يكتب عن تاريخ الفلسفة الألمانية المعاصرة . ومعنى هذا كله أن كل فلسفة لها طابعها القومي الخاص . فلدينا إذن اختلافات متعددة : الاختلاف في الفردية ، والاختلاف في القومية ، والاختلاف في الزمان . فكيف نستطيع أن نضع في المستوى الواحد مذاهب مختلفة الأصول من هذه النواحي الثلاث ، وإن نسبت جميعاً ووضعنا تحت اسم واحد ؟

تلك هي الحال التي كان عليها تاريخ الفلسفة في مطلع هذا القرن . أي إلى أن جاءت الحرب العظمى الماضية ، وحينئذ — أي بعد الحرب — بدأت محاولة جديدة كل الجدة للتوفيق بين النظرات المختلفة ، وبخاصة النظرتين الأخيرتين اللتين تعرضنا لهما ، ونعني بهما النظرة الفيلولوجية والنظرة الفردية ، بما تتضمنه من قومية وزمنية . وهذه المحاولة هي تلك التي قام بها فيلسوف من أكبر فلاسفة الحضارات ، ونعني به أوزفالد شبنجلر^(٢٦) .

يرى شبنجلر أن التاريخ العام ينقسم إلى عدة حضارات ، عددها

فوجدنا ثمان ، ورأى أن كل حضارة من هذه الحضارات تكون دورة مقفلة خاصة ، بمعنى أن كل حضارة لها قانونها الخاص الذي تسير عليه ، وهي في هذا السير مستقلة تمام الاستقلال عن الحضارة التالية عليها أو الموجودة معها أو السابقة عليها . ومعنى هذا أن حضارة كالحضارة اليونانية مستقلة كل الاستقلال ، من حيث أن لها خصائص معينة لا توجد في الحضارة الأوربية ، بل إن ثمة تعارضاً شديداً بين كاتنا الحضارتين .

ولذا ذكر على سبيل المثال أن الحضارة اليونانية لم تكن تعرف اللامتناهى ، بينما تسود الحضارة الأوربية فكرة اللامتناهى . ولهذا نجد هذه الخاصية تسود كل مظاهر الحياة الروحية اليونانية ، كما أن خاصية اللانهاية تسود كل مظاهر الحياة الروحية الأوربية . وفي الرياضيات لم تكن فكرة اللامتناهى موجودة عند اليونانيين ، ولذا لم يستطيعوا أن يكتشفوا الأعداد اللاعقلية ، كما لم يعرفوا أيضاً حساب اللامتناهيات ، بينما قد وجد هذا الحساب في العصر الحديث على يد ليبنتس . وكذلك الحال في فكرة الزمان والمكان ، لم يكن ينظر إليهما في الفلسفة اليونانية باعتبارهما لامتناهيين . فعنى هذا إذن أن لكل حضارة من الحضارات خصائصها المميزة لها . وهذه الخصائص ينطبع كل تفكير وكل مرفق من مرافق الحياة الروحية الخاصة بكل حضارة من هذه الحضارات .

والحضارات في تطورها تخضع جميعاً لقانون واحد ثابت . فالحضارة تنقسم إلى أدوار هي كالفصول الأربعة بالنسبة للسنة .

فالحضارة تبدأ بربيع ، وتعلو وتصل الى القمة فى وقت هو صيفها ، ثم تبدأ فى الانحلال ويكون لها عصر اضمحلال يقابل الخريف بالنسبة الى السنة . ثم يأتى الشتاء بمعنى أن الحضارة يفنى كل ما فيها من قوى فتتو . فهناك الحضارة اذن أربعة أقسام . إلا أن كل قسمين يكونان شيئا واحداً . ولذا تنقسم الحضارات بمعناها العام الى القسم الأول ، وهو الحضارة ؛ والقسم الثانى وهو المدنية . والذي يعنينا الآن هو أن تطور الفلسفة فى كل حضارة من الحضارات يتم تبعاً لهذا التقسيم . ففى دور الحضارة يسود علم ما بعد الطبيعة ، وفى دور المدنية يسود علم الأخلاق . والميتافيزيقا فى الدور الأول مرتبطة أشد الارتباط بالرياضيات ، باعتبار أن الرياضيات رموز للحياة الروحية الموجودة إبان ذلك الطور . كما أنها من جهة أخرى مرتبطة بالدين . أما فى دور الأخلاق ، فالأخلاق مرتبطة أشد الارتباط بالاقتصاد السياسى ، بدلا من الرياضيات ، وبقواعد المعاملات ، بدلا من الدين .

فى الطور الأول - أى طور الحضارة - تنكشف الحياة ، بينما فى الطور الثانى - أى طور المدنية - تصبح الحياة موضوعا ؛ والطور الأول يكون طور تأمل يبدأ إيمانياً ويصبح عقليا فيما بعد . أما فى الطور الثانى - أى طور الأخلاق والمدنية - فإن التفكير يكون عمليا قائما على أساس العاطفة وعلى أساس المنفعة العملية وينسكب كل ما للعقل من قيمة فى اكتشاف المعلومات . وبينما كانت مشاكل الوجود الكبرى هى التى تشغل رجل الحضارة ، نرى أن الذى يعنى

رجل المدنية هو مشا كل الحياة العملية ، سواء أ كان ذلك خاصا بالفرد كفرد ، أو بالجماعة كجماعة . ففى الحضارة اليونانية نجد أن الرواقى كان يعنى بحسبه ، والرواقى هذا يتناسب بالطبع الى دور المدنية ، ويقابل هذا فى الحضارة الحديثة ما يفعله أنصار المذهب الوضعى ، من عنايتهم بالجماعة . ومثل هؤلاء يسميهم اشبنجلر باسم المتواقين ، يعنى أن الرواقى فى الحضارة اليونانية القديمة يقابله صاحب المذهب الوضعى فى الحضارة الأوروبية الغربية . والحضارة القديمة قد بلغت أوجها عند ارسطو وابتدأت المدنية بعد موته . أما فى الحضارة الحديثة ، فقد بلغت أوجها عند ككنت ، ومن بعد ككنت بدأت المدنية . ولهذا نرى أن الفلاسفة الذين يبدو أنهم ممن يعنون بعلم ما بعد الطبيعة هم فى الواقع مشغولون بالأخلاق ، قبل أن يكونوا مشغولين بعلم ما بعد الطبيعة . فشوبنهاور لا يكتب الأجزاء الثلاثة الأولى من كتابه الموسوم باسم « العالم امثال وارادة » إلا من أجل الجزء الرابع وهو الخاص بالأخلاق ، بينما الأجزاء الأولى خاصة بنظريته فيما بعد الطبيعة . وهيجل مثلا قد أثر ، وأنتج الماركسية .

فعلى هذا الأساس نستطيع أن نقول إن للحضارة خصائص معينة ، أو على حد تعبير نيتشه ، إن لكل حضارة أسلوبها الخاص . وهذا الأسلوب يطبع كل فنان وكل سياسى وكل مفكر ، فى أى ناحية من نواحي الحياة الروحية ، بطابعه الخاص . ولا نستطيع مطلقا أن نفهم فيلسوفا من الفلاسفة إلا اذا عرفنا

الخصائص المميزة للحضارة التى ينتمى إليها . فأول شيء يجب على مؤرخ الفلسفة أن يعنى به ، إذن هو أن يحدد خصائص الحضارة التى نشأت فيها تلك الفلسفة التى يعنى بدراستها ، ثم يلاحظ من ناحية أخرى أن هناك قانوناً عاماً ثابتاً بالنسبة لمختلف الحضارات . فكأننا نستطيع أن نقول إن هناك قانوناً خاصاً يسير عليه التطور الفلسفى ، لا باعتباره تطوراً عاماً ، وإنما باعتباره تطوراً خاصاً بكل حضارة على حدة ، ومن هنا يمكننا أن نرضى نزعة هيغل وأنصاره ، من حيث إيجاد قانون عام ، يسير عليه التطور الروحى . ويلاحظ من ناحية ثانية ، أن المشاكل ليست أبدية ، وإنما كل مفكر وكل حضارة لها وله مشاكلها الخاصة . وكل مشكلة من هذه المشاكل لابد أن تحل تبعاً لخصائص وظروف كل حضارة على حدة .

والشخص المبدع هو الذى يعكس فى روحه كل خصائص الحضارة التى ينتمى إليها ، وبدوره يعطيها خصائص جديدة ؛ فهو إذن سلبى يخضع لخصائص الحضارة من ناحية ، وهو من ناحية أخرى إيجابى يخلق للحضارة سماتها ويضع لها قيماً خاصة . ومعنى هذا أن الفردية والشخصية دخلاً كبيراً فى تكوين كل فلسفة . وبهذا نكون قد أراضينا النزعة الفردية . وعلى هذا المنهج الذى رسمه لنا اشبنجلر ، سنسير فى دراستنا لتاريخ الفلسفة اليونانية .

الروح اليونانية



أراد نيتشه أن يسمى الحضارة اليونانية باسم يعبر عن خصائصها العامة كلها فأعطى لها اسم الحضارة أو الروح الأبولونية نسبة إلى الإله أبولو الذي يمثل الروح اليونانية ، من بين جميع الآلهة ، أصدق تمثيل . إلا أنه لم يقتصر على هذه التسمية ، بل عارضها بتسمية أخرى هي الروح الديونيزوسية نسبة إلى الإله ديونيزوس ، أو باخوس كما يسميه اللاتينيون . وهذه التفرقة بين الروح الأبولونية والروح الديونيزوسية ، تقوم على أساس أن الروح الأبولونية هي روح الانسجام . بينما الروح الديونيزوسية هي روح الاختلاط والغوضى . وعلى هذا فبينما فضيلة الاعتدال « سفروسونية » σωφροσύνη تسود الروح الأبولونية ، نجد أن صفة الجرأة أو الفحة εβρις تسود الروح الديونيزوسية . وقد أخذ اشينجلر التسمية باسم أبولونية ، وقصر هذه التسمية وحدها على الروح اليونانية ، وذلك في مقابل روح الحضارة الغريبة التي سماها باسم الروح الفاوسية . فلتحدث الآن عن خصائص الروح اليونانية . أو الأبولونية . كما عرضها اشينجلر .

نجد هذه الروح تظهر في جميع مرافق الحياة الروحية اليونانية ، من علم وفن ودين وسياسة وفلسفة . وأول ما يمتاز به هذه الروح هو أنها كانت مرتبطة باللعظة الحاضرة ، لا تعرف الماضي ، ومرتبطة بالجسم . باعتباره حاضراً في المكان . وعلى هذا الأساس ، تراها

لا تعرف الماضي، وبالتالي لا تستطيع التأريخ ولا الترجمة لحياة الأشخاص. وذلك كله يرجع إلى أن فكرة السكون كانت تسود هذه الروح، بينما كانت تجهل فكرة الصيرورة والحركة المستمرة. ولهذا فقد كانت نظرتها إلى السكون نظرة سكونية لا نظرة حركية. وبهذا الطابع انطبعت الرياضيات عند اليونان، كما انطبع الفن، لأن هذه الفكرة — التي أوضحناها — من شأنها ألا توجد فكرة اللامتناهي، وإنما هي تستلزم قطعاً فكرة النهائية. ومن ثم فقد عجزت الرياضيات اليونانية عن الوصول إلى فكرة الأعداد اللامعقولة (كما أوضحنا من قبل). لأن العدد اللامعقول هو عدد لانهائي، فثلاً الجذر التربيعي للعدد ٢ لا يمكن أن ينتهي، ولهذا لم يستطع اليونانيون أن يؤمنوا بمثل هذه المسائل في الرياضيات التي أنشأوها.

ومع ذلك فإنهم لم يستطيعوا في الرياضيات نفسها أن يستمروا على ذلك. أي أنهم لم ينجحوا نهائياً في القضاء على فكرة اللامتناهي فانا نرى أن النظرية المنسوبة إلى فيثاغورس يمكن أن تؤدي إلى فكرة اللامتناهي أو اللامعقول في الأعداد، فانا إذا أخذنا مثلثاً قائم الزاوية متساوي الساقين، ثم اعتبرنا أن أحد هذين الساقين هو الوحدة، فعلى هذا سيكون الوتر يساوي $\sqrt{2}$. فانا في هذه الحالة قد اضطررنا إلى أن نستخرج وتر هذا هذا المثلث باعتباره عدداً لامتناهياً، أي عدداً لامعقولاً. وهذا قد يدعونا إلى القول بأن مثل هذه النظرية — إن كان حقاً قال بها فيثاغورس — قد أتت من تأثره بالروح الشرقية، وكان فيثاغورس

— كما سترى فيما بعد — قد خضع خضوعاً كبيراً للروح الشرقية (١). وإذا انتقلنا من الرياضيات إلى الفن وجدنا أن المثل الأعلى للفن اليوناني هو في النحت ، لأن النحت يمثل شيئاً ما كننا ، كما أننا لا نجد في هذا الفن ، فكرة المنظور ، لأن فكرة توحى بالانتهائية

وإذا انتقلنا من ذلك إلى الفلسفة ، وجدنا أن الروح اليونانية لم تستطع أن تصور الزمان والمكان باعتبارهما لانهايين . وكذلك الحال في الدين ، لم يكونوا يتصورون الله كما تصوره المسيحية فيما بعد ، باعتباره لانهايةً أو هو اللانهاية . بل كانت تمثل الآلهة على صورة إنسانية ، أي على صورة نهائية (باعتبار أن الإنسانية متناهية) .

والخاصية الثانية التي تمتاز بها الروح اليونانية هي خاصية الانسجام . وهي الخاصية الرئيسية لهذه الروح ، والتي تعبر عنها لفظة أبولونية . فإذا ما بحثنا الآن في المظاهر المختلفة للحياة الروحية ، نجد تأثير هذه الفكرة باستمرار في كل ناحية من نواحيها : فنجد أولاً في الرياضيات من حيث أنهم — أي اليونانيون — كانوا ينظرون إلى النقطة في الهندسة باعتبارها شيئاً منسجماً ، نظراً إلى أنه إذا ارتكز عليها يمكن بالفرجار أن ترسم أشكالاً جميلة . وثانياً بالنسبة إلى النقطتين من حيث أن المستقيم الواصل بينهما هو أقصر خط يصل بين الاثنين . كذلك الحال في الثلاث نقط ، التي ليست على خط واحد ، فإن لها محلاً هندسياً واحداً هو المحيط . فإذا ما انتقلنا من الهندسة إلى الحساب ، وجدنا أنه لم يكن يعنهم

من العدد ١. مثلاً أنه مفيد من حيث العدد، لأن الوحدة العشرية هي الأساس في كل عد، بل كان يشتغل إلى هذا العدد نظرية خاصة، لأنهم كانوا يرون أنه يشتمل على خصائص ثلاث تدل على الانسجام: فهو أولاً يحوى مقداراً متساوياً من الأعداد الأولية والأعداد غير الأولية. وثانياً لو أننا جمعنا الأعداد الأربعة الأولى لوجدنا أنها تساوى عشرة. وثالثاً لأن به من الأعداد الزوجية قدر ما به من الأعداد الفردية. لهذه الخصائص الثلاث كان اليونانيون يعنون عناية خاصة بالعدد ١. فالغاية إذن أو المثل الأعلى للرياضيات عند اليونانيين — كما قال پير بوترو — هو الانسجام، أى أنهم لم يكونوا يعنون في الرياضيات إلا بما به انسجام. ومن هنا يمكننا أن نفهم الصلة القوية التي جعلوها بين الأعداد والوجود، كما يظهر ذلك جلياً في فلسفة فيثاغورس. وذلك لأنه لما كانت الأعداد، في نظرهم، هي المثل الأعلى للانسجام، ومن حيث أن الوجود — من ناحية أخرى — لابد أن يفهم من جهة الانسجام، فلا بد أن تكون ثمة رابطة أولية بين الأعداد والوجود. والمغالاة في تقدير هذه الرابطة تؤدي حتماً إلى القول بأن الوجود أعداد، كما قال الفيثاغوريون.

ومن هنا نستطيع أن نفهم الفارق الكبير بين تصور الفيثاغوريين للوجود، باعتباره أعداداً، والتصورات الأخرى التي قد تقول بهذا، والتي يشير بعض علماء الاجتماع إلى وجودها لدى بعض القبائل البدائية الحمجية، كما أشرنا إلى ذلك من قبل.

وهذه الفكرة تتمثل في الفن بأجلى مظاهرها ، فالانسجام بين الأجزاء هو المثل الأعلى الذي ينشده الفنان اليوناني وسيظهر هذا جلياً عند كلامنا عن خصائص التراجيديات اليونانية . والمعبد الدوري هو أوضح مثال لتجلى الانسجام في الفن اليوناني .

وفي الفلسفة اليونانية نجد أن فكرة الانسجام قد سادت كل التفكير اليوناني . وكل فيلسوف يحاول أن يحقق فكرة الانسجام في كل مذهب يقول به وكل نظرية يضعها . ففي الأخلاق نجد فضيلة الاعتدال هي الأولى والرئيسية . ومعنى هذه الفضيلة الانسجام بين مختلف قوى النفس . وكذلك الحال في الصورة التي يضعها المفكرون للكون ، يلاحظ فيها دائماً فكرة الانسجام . ولهذا أدخلوا ، منذ زمن مبكر ، فكرة العقل باعتبار أنه منظم للفوضى التي كان العالم عليها في الأصل . وفكرة النظام هذه ، باعتباره موجوداً في الكون يعبر عنها أجلى تعبير في الكلمة التي تدل على الكون عند اليونانيين ، وهي *Κόσμος* (كوسموس) . فالمعنى الاشتقاقي لهذه الكلمة هو النظام . ومن هذا المعنى انتقلت ، فأصبحت مدلولاً على الكون نفسه ، باعتبار أنه تحقيق النظام في أجلى وأوضح صورته .

— ٢ —

كل حضارة تنشأ بأن يكون هناك تبادل بين الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية ، بين الإنسان وبين الطبيعة . بين ما يسمونه العالم الأصغر وما يسمونه العالم الأكبر وعلى أساس هذا التبادل بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية تكون الصورة التي تتخذها

حضارة ما من الحضارات . ومن هنا فلا بد لنا ، لكي نفهم جوهر الحضارة اليونانية ونستطيع أن نتبين الخصائص الذاتية للروح اليونانية . نقول إنه لا بد لنا أن نتحدث عن العلاقة بين العالم الأكبر والعالم الأصغر ، كما تصورتها الحضارة اليونانية .

وهنا نلاحظ أن هذه العلاقة مرتبطة بالصفة الأساسية التي قررناها من قبل وهي صفة الانسجام . تلك التي كانت الروح اليونانية تنشدتها في كل ما تحاول فهمه أو عمله . وذلك تابع بالضرورة لخصائص الروح الأبولونية كما قدرناها ، ولهذا فاما ترى أن الصلة بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الإنسانية هي صلة الانسجام ، وأنه ليس ثمة تعارض بين كلتا الطبيعتين . ولكن يجب ألا نفهم من هذا أن ذلك الانسجام كان على حساب إحداهما دون الأخرى ، وإنما كان ذلك التوفيق توفيقاً حقيقياً يقوم على أساس أن لكلتا الناحيتين حقها في النظر والعمل : فلم تكن الصلة إذن بين الاثنين صلة عدم تفرقة مطلقة . كما هي الحال لدى الروح الشرقية . فهذه الروح الأخيرة كانت تصور الطبيعة الخارجية باعتبارها كل شيء . محاولة إفناء الطبيعة الداخلية إفناء تاماً في تلك الطبيعة الخارجية ، وإنما لاحظ اليونانيون كلتا الناحيتين : فالروح اليونانية هي أول روح تحررت من نير الطبيعة الخارجية . ومعنى هذا أنها في محاولتها إيجاد فلسفة أو فن أو علم ، حاولت دائماً أن تؤكد كيانها بآراء الطبيعة الخارجية . حتى أنها اضطرت إلى النظر إلى الطبيعة الخارجية باعتبارها بمثابة صورتها

الطبيعة الداخلية الانسانية . فالنظرة الى الكون والنظرة إلى الحياة العملية والنظرة إلى الدين ... كل تلك النظرات كانت الروح اليونانية تحاول فيها أن تتحرر من قيود الطبيعة الخارجية . فتراها في الدين مثلاً تنزل الآلهة ، الذين هم قوى طبيعية فوق الانسان ، إلى جبل الأولمب . وهذه الآلهة — كما سنرى فيما بعد — آلهة إنسانية صرفة تخضع لما يخضع له الانسان ، وتتأثر في وجودها بما يتأثر به الوجود الانساني .

يبدو أن هذا التحرر من الطبيعة الخارجية لم يصل إلى حد التعارض بين كلتا الطبيعتين والنزاع المستمر بين الواحدة منهما ضد الأخرى ، كما سيكون الحال كذلك فيما بعد عند المسيحية . وإنما كان على هذه الروح اليونانية أن تجعل هناك مجالاً في تصوراتها للطبيعة الخارجية إلى جانب الطبيعة الانسانية . وبهذا يتكوّن الفارق الضخم بين الروح اليونانية من جهة ، والروح المسيحية والروح الغربية الحديثة من ناحية أخرى . فالروح المسيحية أولاً كانت تنظر إلى الصلة بين الانسان والطبيعة ، أو بين الروح والجسم — على حد تمييزها — نظرتها إلى شيئين متعارضين متضاربين . وأن الخلاص هو بالقضاء على الطرفين ، وهو هنا بالطبع الطرف الثاني .

كذلك الحال في الروح الغربية الحديثة . إذ نجد أن النضال قد كان شديداً بين كلتا الطبيعتين . ولو أن هذا النضال انتهى إلى ما انتهت إليه الروح اليونانية من الجمع بين الطبيعة الخارجية

والطبيعة الانسانية إلا أن الفارق بين موقف الروح اليونانية والروح الحديثة . هو في أن ذلك كان صادراً صدوراً طبيعياً عن الروح اليونانية . بينما صدر عن الروح الغربية الحديثة تبعاً للنضال الذي قامت به ضد الروح المسيحية . /وتبعاً لهذا نشاهد أن الأخلاق ستكون أخلاقاً طبيعية . وسيكون المثل الأعلى للفضيلة كما هو عند أرسطو في الانسجام بين مقتضيات الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية . فالأخلاق ستكون أخلاقاً طبيعية من ناحية ، روحية من ناحية أخرى .

وهذا الارتدواج في الطابع ظهر في كل الأخلاق اليونانية . حتى في العصور التي تفهقت فيها الروح اليونانية بازاء الروح الشرقية المعارضة لها . فالأخلاق عند أبيقور أو عند الرواقين ، لم يكن في استطاعة واحد منها أن يتحرر نهائياً من الطبيعة الخارجية أو من الطبيعة الانسانية . وإنما كان لابد أن يجعل ثمة اعتباراً لكلا الطرفين .

وهذا الذي نراه في الأخلاق ، نراه في السياسة أيضاً والواقع أن الأخلاق والسياسة يكونان مفترقين الواحد عن الآخر ، لأن اليوناني لم يتصور الطبيعة الخارجية باعتبارها مجتمعاً عاماً يشمل إلى جانب شعبه شعوباً أخرى ، وإنما اقتصر على شعبه . وجعل الصلة بينه وبين الشعب هي التي تحدد موقفه السياسي . وعلى هذا الأساس لم يكن في عصر الروح اليونانية الحقيقة تفرقة بين المدينة وبين العالم الخارجي إلا في العصر الذي انحطت فيه الروح اليونانية

وخضعت للثورات الشرقية ، وذلك عند الرواقين وعند أفلوطين .

وهذا الطابع الذى نراه فى تصور اليونانيين للحياة الأخلاقية أو للسياسة يظهر بأجلى صورته فى الفن اليونانى . فالفن اليونانى — كما يقول فيشر — فن يجمع بين الصورة والمضمون ، ولا يستطيع أن يفرق بين ما يشعر به الفنان فى داخل ذاته وبين الصورة الخارجية التى سيعرض فيها هذا الذى يشعر به . وهو لم يكن يعبر مطلقاً إلا عن الأشياء التى تظهر أمامه فى معرض خارجى يستطيع أن يحتوى بأكمله على المضمون الروحانى الباطنى الذى يريد أن يودعه هذه الصورة . وكان موقفه موقفاً هادئاً تجسيمياً ، لأن الاضطراب أو موقف القلق الذى يقفه الفنان الحديث إنما هو ناشئ من عدم الانسجام بين المضمون الروحى الانفعالى أو العاطفى ، وبين الصورة التى استطاع بها أن يعبر عن هذا المضمون الباطنى . ولهذا نجد أن اليونانيين لم يبرعوا إلا فى الفنون التجسيمية ، أى الفنون التى يكون من الممكن فيها أن يجمع ويوفق بين الطبيعة الخارجية ، والطبيعة الانسانية ، أو بعبارة أوضح بين الصورة والمضمون الروحى .

ولهذا لم يبرع اليونانيون فى فنين رئيسيين لا يمكن مطلقاً أن يقوموا إلا على أساس استخلاص الطبيعة الداخلية وحدها فى مقابل أو فى تعارض مع الطبيعة الخارجية . وهذان الفنان هما : الموسيقى ، ثم الشعر التراجيذى . وما وجد عندهم من هذين الفنين

مختلف تمام الاختلاف عن طبيعة هذين الفنين كما تصورتها الروح الغربية الحديثة. وذلك راجع الى شيئين : الشئ الاول والرئيسي أنهما لا يقومان إلا على أساس حياة باطنة قوية غنية ، وهذا ينطبق على كلا الفنين. والأمر الثاني هو أن الموسيقى تعتمد بالذات على فكرة اللانهاى وفكرة الصيرورة. وذلك لأن الموسيقى في تعبيرها الأصيل إنما تعبر عن اللانهاية ، لأنها لا تعبر عن هذه العاطفة الخاصة أو تلك الأخرى ، وإنما هي تعبير عام عن إرادة الحياة كما هي ، أى باعتبارها شيئاً لا متناهياً .

أما في الفن التراجيدى ، فإنه على الرغم مما هنالك من تراجيديات أو مآسى عظيمة كآسى سوفوكليس ؛ إلا أنه يلاحظ أن الصراع الذى يقوم بين البطل وبين الطبيعة الخارجية ليس صراعاً بالمعنى الحقيقى ، وإنما يخضع البطل للطبيعة الخارجية ، فليس ثمة مجال للصراع : فأوديب الملك هو أوديب فى كولون . بينما نلاحظ أنه فى التراجيديات الحديثة ، نجد أنها تقوم كلها على أساس صراع مستمر ونضال مجال بين البطل ، أى بين الطبيعة الانسانية ، وبين القدر ، أو الطبيعة الخارجية . فليز وهاملت ، لا وجود لهما فى تلك المآسى إلا باعتبارهما فى نزاع مستمر ومتساو مع القدر .

والخلاصة أن الصورة فى الفن اليونانى كانت مساوية للضموم ، ولم يكن يوجد مضمون إلا وجدت معه الصورة التى تعبر عنه تعبيراً كاملاً . أى أنه كان هناك توافق تام بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الانسانية (٣) .

— ٣ —

وطبيعى أن نجد جميع هذه الخصائص التى ذكرناها عن طبيعة الروح اليونانية فى الفلسفة ، باعتبار أن الفلسفة هى المظهر الحقيقى الواضح الذى يتجلى فيه روح كل شعب أو روح كل حضارة . فالفلسفة هى الشعور الواضح بالروح القوية السائدة فى شعب ما من الشعوب أو فى حضارة ما من الحضارات . والخاصية الرئيسية التى استخلصناها فيما يتصل بطبيعة الروح اليونانية هى التوفيق والانسجام بين الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية ، أى إعطاء كل قسم من هذين القسمين نصيبه فى النظرة الى الحياة . وهذه النزعة الموضوعية — على حد تعبير هيجل — التى تعتبر الأشياء اعتباراً خالصاً بصرف النظر عن أن تكون مخلوقة للوعى الإنسانى أو للذات ، نقول إن هذه الصفة تطبع الفلسفة اليونانية بطابعها إلى حد بعيد . فتحزن نرى أن الفلاسفة اليونانيين كانوا ينظرون إلى الأشياء باعتبار أنها أشياء حقيقية طالما كان العقل يؤمن بذلك ، أى أن التفكير الفلسفى اليونانى اتجه مباشرة إلى الأشياء كما هى . صارفاً النظر ، إلى حد بعيد ، عن الصلة بين إدراك الأشياء والأشياء كما هى . وهذا هو الاختلاف الضخم بين نزعة الفلسفة اليونانية ونزعة الفلسفة الحديثة . ففكرة الذاتية — بمعنى أن للذات دخلاً كبيراً فى تصورنا للأشياء الخارجية — هذه الفكرة كانت غير موجودة لدى الفلاسفة اليونانيين ، أو على الأقل لم تكن واضحة كل الوضوح عندهم . وهذه الخاصية نفسها تقودنا إلى خاصية أخرى ،

وتلك هي أنه تبعاً لما كان عليه الفلاسفة اليونانيون من عدم التفرقة بين الذات والموضوع أو بين إدراكنا للطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية كما هي : أي انكار القدر الكبير الذي للوعي في تصور الأشياء وتصور وجود الأشياء — تقول انه تبعاً لذلك لم يشعر الفلاسفة اليونانيون بمشكلة المعرفة بمعناها الحقيقي . وهذا طبيعي ومفهوم . أولاً بسبب الخاصية الرئيسية التي ذكرناها من قبل ، وهي التوفيق والانسجام بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية . وثانياً لأن اليونانيين لم تكن معرفتهم بعد كاملة . بل كانت مفرقة ناقصة تقوم على تجربة ضئيلة وحياة روحية غير راقية وبمجموعة من المعلومات لم تكن كافية . فلم يكن لديهم إذن — كما سيكون لدى روح الفلسفة الحديثة من بعد — محصول ضخم من المعلومات الخاصة بالأشياء العلية . ولم يكن لديهم مذهب لاهوتي (ديني) كان على الروح الحديثة من بعد أن تقف بأزائه موقفاً خاصاً ، فوقف النقد بالمعنى الحقيقي لكلمة النقد — كما هو عند كسنت (أي امتحان العقل الإنساني من حيث قدرته على الإدراك وإلى أي مدى تكون هذه القدرة) — موقف النقد هذا ، لم يكن متيسراً إلا إذا كانت هناك من ناحية طائفة كبيرة من المعلومات العلية ، ومن ناحية أخرى تجربة روحية خلفها الدين . وفي كل عصر وجدت فيه هذه النزعة إلى النقد ، كان ذلك إيذاناً بأن ثمة ثورة على العلم كما وصل ، والدين كما صور حتى ذلك الحين .

ففي الفلسفة اليونانية نفسها لم تقم النزعة إلى النقد إلا حين

تكونت معلومات عديدة على يد الفلاسفة السابقين على سقراط .
وحينئذ بدأت الروح الجديدة ، روح التنوير ، تثور على ما وصل
حتى الآن أو على التجربة الروحية الدينية كما نقلت اليهم . وهذا
الدور قد قامت به السوفسطائية .

فلا يكن لنا اذن ان نتوقع من الفلسفة اليونانية ان تقف هذا
الموقف . موقف من ينظر إلى الصلة بين الذات المدركة
والموضوع المدرك باعتبارها صلة تنازع ، ومن هنا نلاحظ
ان الفلسفة الحديثة قد بدأت بأن شك يكون في العلم كما وصل
اليه . وشك ديكارت في المعرفة الانسانية بوجه عام ، وخصوصاً
كما تصورهما رجال المصور الوسطى أى كما صورتها الحياة
الدينية . وهذا الشك الديكارتي اذن شك شامل تام ، يشمل
الحقيقة كلها . ومثل هذا الشك لا يمكن أن يقوم إلا حين يدرك
الانسان ادراكاً حقيقياً واضحاً ان ثمة تفرقة بين الذات المدركة
والموضوع المدرك ، أى بين الوعى أو الطبيعة الداخلية ، وبين
الكون أو الطبيعة الخارجية .

حقاً إن أرسطو قد عنى بالبحث في كل المعارف الانسانية ، أى
في كيفية تكوين المعاني أو المفاهيم عن طريق حسن من
المحسوسات . إلا أنه لم يبين الشروط التي يكون بها المدرك صحيحاً ،
أى أنه لم يبحث في نظرية المعرفة بحثاً حقيقياً ، ينجه أولاً بالذات
إلى بيان الشروط التي بها ، وبها تحسب ، تكون المعرفة صحيحة .
فمثل هذه المسائل لم توجد إلا في العصر الحديث ابتداء من

لوك وهيوم ، وهي التي توسع فيها كنت من بعد ووضعها في أعلى صورة بلغتها . ومن أجل هذا ، أي بسبب أن الفلاسفة اليونانيين لم يبحثوا في شروط المعرفة الصحيحة ، نجدهم كثيراً ما يستنتجون استنتاجات سريعة ، دون أن يكون في سير البرهان ما يسمح بهذا الاستنتاج . وعلى أساس ما يستنتجون ، يضعون من المذاهب ما يشاؤون . فتجاربهم إذن كانت تجارب ناقصة ، ومعرفة لم تكن معرفة قائمة على الاستدلال الحقيقي الذي يمتاز بالدقة . ولهذا يمتاز الفلاسفة المحدثون وتمتاز الروح الحديثة بمنابتها هذه التفرقة الدقيقة ، بين الذات المدركة والأشياء المدركة . ولذا فإن المثالية الحقيقية لم توجد بمعناها الحقيقي إلا في العصر الحديث .

حقاً إن رجلاً مثل أرسطو حينما كان يرد على السابقين أو يناقش الفلاسفة الأفلاطونيين ، كان يستعمل من البراعة والذكاء أكثر مما فعله الفلاسفة المحدثون . ولكن هذا راجع إلى ضعف أو نقص في الفلاسفة المحدثين لا إلى طبيعة روح الفلسفة الحديثة نفسها . فإن روح الفلسفة الحديثة بمعناها العام هي النقد والتفرقة المطلقة بين الذات التي تدرك والأشياء التي هي موضوع الإدراك . وهذه الخاصية الثانية تقودنا إلى وضع خاصية ثالثة ، هي في الواقع المقابل الوجودي للخاصية الثانية . فالتفرقة بين الذات وبين الموضوع في نظرية المعرفة يقابلها في نظرية الوجود التفرقة بين الروح وبين الجسم . وهنا نلاحظ كما لاحظنا فيما يتصل بالذات

والموضوع أن التفرقة بين الروح والجسم لم تكن تفرقة واضحة قوية عند الفلاسفة اليونانيين في تصورهم للكون . فنحن نجد من جهة أن الفيلسوف اليوناني أنكساجورس قد فرق بين العقل وبين المادة ، كما نلاحظ أيضاً أن أفلاطون قد عني دائماً بأن يفرق بين الحياة الروحية والحياة الجسمية ، بين عالم غير الحس وعالم الحس ، بين المثل أو الصور وبين الأشياء . كذلك الحال عند أرسطو ؛ فعنده تصل هذه التفرقة إلى قمها .

ولكن ، ومع هذا كله ، نلاحظ من جهة أخرى أنهم لم يكونوا يفرقون تفرقة واضحة بين تصورهم للطبيعة الخارجية على غرار الروح ، وتصورهم للروح على غرار الطبيعة الخارجية . فهم كانوا يفسرون الظواهر النفسية تفسيراً طبيعياً صرفاً ، كما أنهم كانوا يتصورون الطبيعة من ناحية أخرى باعتبارها كائناً حياً . وعلى هذا النحو نشاهد أولاً أن الفلاسفة السابقين على سقراط كانوا من أتباع المذهب الذي يقول بأن المادة حياة — وهو ذلك المذهب الذي يؤمن بأن الطبيعة أو الكون ليس مادة خسب بل هي مادة حية . وهذا المذهب قال به إلى جانب السابقين على سقراط ، أفلاطون ثم الرواقيون الذين اعتبروا أن الكون كائن حي . بينما اعتبر أفلاطون أن الكواكب حية . وفي الناحية الأخرى نشاهد أن الظواهر النفسية كانت تفسر تفسيراً مادياً صرفاً ، ليس فقط عند النيريين والبيقوريين ، بل أيضاً عند كبار الفلاسفة أمثال أفلاطون وأرسطو . فالأولون كانوا ينظرون إلى الحس مثلاً

نظرة مادية صرفة باعتبار أنه تقابل الذرات . كذلك تلاحظ أن أفلاطون لم يكن ينظر إلى الصور باعتبارها أشياء ذهنية ، بل كان ينصورها باستمرار تصوراً وجودياً باعتبار أنها أشياء لها وجود خارجي . وهذه هي النزعة إلى التجسيم التي رأيناها من قبل واضحة في الفن .

كذلك الحال في الأخلاق — وقد عرضنا لذلك من قبل — . نجد أن الفلاسفة اليونانيين لم يكونوا يفرقون بين الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية ، فالأخلاق واحدة : أخلاق الفرد هي أخلاق الفرد باعتبار أنه عضواً في المجتمع . وأخلاق المجتمع هي أخلاق الفرد باعتبار أنه وحدة تضم عدة أفراد . ومن هنا لم يكن لديهم أدنى تفرقة — أو على الأقل كان ذلك في بدء الفلسفة اليونانية — بين السياسة والأخلاق . وأرسطو الذي يحاول أن يفرق بينهما بعض التفرقة ، لم يستطع أن يتخلص من هذا الطابع — الذي اعتازت به الفلسفة اليونانية كلها — في كتابه في السياسة . إذ نراه يتعلق بنفس الأشياء التي توحى بالروح الفردية من جهة ، والروح الصادرة عن المجتمع من جهة أخرى . فالمشاهد من هذا كله إذن ، أن الخاصية الرئيسية التي وجدناها متمثلة في كل مرافق الحياة الروحية في الحضارة اليونانية ، وهي خاصية عدم التفرقة بين العالم الخارجي والعالم الداخلي ، نجدها متمثلة أجلى تمثلاً في الفلسفة اليونانية .

— ٤ —

فلنتقل الآن إلى الكلام عن وجوه هذا الاختلاف بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الحديثة باعتبار تطور كل واحدة منهما. فنشاهد أولاً أن تطور الروح اليونانية كان من شأنه أن يوجد بعض التغيير في طبيعة هذه الروح اليونانية في الفلسفة. أي أن يتخذ هذا الطابع صوراً متعددة تبعاً لتطور العصور. ولذا كنا نستطيع مع ذلك أن نقسم الطابع الرئيسي في كل عصر من هذه العصور، مهما خيل إلينا في بعض الأحيان أنه غير موجود فالطور الأول من أطوار الفلسفة اليونانية، وهو طور الفلاسفة السابقين على سقراط، طور يمتاز بأنه كان يبحث في الطبيعة الخارجية مباشرة بصرف النظر عن الطبيعة الداخلية. ومع ذلك نرى — كما قلنا من قبل — أنهم كانوا يتصورون الطبيعة الخارجية باعتبارها كائناً حياً. ومعنى هذا أنهم حاولوا أن يوفقوا بين كلتا الطبيعتين: الخارجية والداخلية، ولو أن ذلك التوفيق كان إبان هذا الطور على حساب الطبيعة الداخلية. فلما غالى هؤلاء في هذه النزعة إلى تقديس الطبيعة الخارجية، ثارت الروح اليونانية، وكانت هذه الثورة ما يسمى باسم النزعة السوفسطائية. فبدأت العناية تنحصر إلى الطبيعة الداخلية، وخصوصاً لدى سقراط الذي بدأ الطور الثاني من أطوار الفلسفة اليونانية، وهو الطور الذي ختم بأرسطو. وهنا نلاحظ أن توجيه سقراط النظر إلى الطبيعة الداخلية لم يكن من شأنه أن يصرفه عن الطبيعة الخارجية.

حقاً إن الطبيعة الداخلية كادت تستأثر بكل تفكير سقراط ، إلا أنه يلاحظ مع هذا كله ، أن تفكير سقراط كان يحتوي على بذور فلسفة في السكون ، ولو أن هذه البذور لم تصل إلى درجة مذهب . أما الذي كونه المذهب فهو أفلاطون .

يأتى بعد هذا مذهباً أرسطو وأفلاطون . وهذان المذهبان هما أعلى صورة بلغتها الفلسفة اليونانية ، وفيهما نجد الطابع الأساسي للروح اليونانية قد تجلّى بأجلى مظاهره ، وأنه على الرغم مما هنالك من قرب كبير بين طابعي هذين المذهبين وطابع الفلسفة الحديثة ، إلا أن الاختلاف ظاهر واضح نستطيع أن نلحظه في شئ من السهولة . فمع أن أرسطو وأفلاطون قد قالاً بوجود فوق حسي ، ومع أنهما قد قالاً بأن هذا الوجود اللاحسي أعلى وأسمى من الوجود الحسي ، وأن عالم الظواهر ليس غير صورة مشوهة لعالم الحقائق ، وهذا الأخير فوق الطبيعة والحس ، ومع أنهما انتحيا في الأخلاق ناحية القول بأن الفضيلة هي العلم والتفكير ، أي إلى جعل الذاتية في هذا كله الأساس ، نقول على الرغم من هذا كله ، نشاهد أنهما لم يجعلوا الجانب الروحي مضاداً للجانب المادي ، وأنهما لم يضعوا نزاعاً واختلافاً جوهرياً بين كلا العالمين

فلنأخذ أولاً أفلاطون . فإذا كان أفلاطون قد قال بعالم الصور وبالحقائق الأبدية ، إلا أن هذه الصور ليست في الواقع صوراً ذهنية ، سواء أكان هذا الذهن ذهن الله أو ذهن الإنسان . فكل من أرسطو وأفلاطون لم ينته إلى القول بأن العالم الخارجي من

صنع عقولنا وأنه لا وجود له ، إلا باعتبار أن هناك ذاتاً تضعه
وتقرضه : ففكرة الذاتية كما هي عند كرسف أو عند فشتته باعتبار
أن هناك وجوداً روحياً هو الأساس في كل تصور أو أن الوجود
كله هو قوة روحية تمثل وتتصور كما يقول ليبنتس ، هذه الفكرة
لم تكن موجودة عند أفلاطون : بل إن الصور الأفلاطونية
تستمد وجودها من الأشياء ذاتها ، كما أن الأشياء ذاتها تستمد
وجودها من هذه الصور . وعلى هذا يجب أن تفسر الصور
الأفلاطونية — لا كما حاول الآخرون أن يفسروها — إذ قال
الابيض ، وخاصة الفلاسفة الأفلاطونيون المحدثون ، إن الصور
في عقل الله ، وتبعهم في ذلك آباء الكنيسة وبعض رجال
العصر الحديث مثل أبلت ولوتسلافسكي . كما أن هناك آخرين قد
فسروا هذه الصور باعتبارها في عقل الإنسان ، والذي يمثل هذا
الاتجاه ، هو مدرسة ماربورج . وأشهر جالها هو من كوهن وباول
ناتورب . فهذا الاتجاه إلى تفسير الصور الأفلاطونية باعتبار أنها
صور ذهنية أو صور في ذهن الله ، ليس هو الاتجاه الحقيقي الذي
يجب أن يتخذ في تفسير الصور الأفلاطونية .

ثم لاحظ بعد هذا ، أن أفلاطون في كلامه عن نظرية المعرفة
لا ينظر إلى الأصل الذي نشأت عنه المعرفة ، أي لا يبحث في
الذات ، وإنما يبحث في المعرفة من حيث هي متصلة بالوجود . أي
يبحث بحثاً موضوعياً خالصاً لاصلة له بالذات المذكورة . فإلى جانب
اعترافه بالماهيات ، لا يريد أن يفصل هذه الماهيات فصلاً تاماً عن

الأشياء أو الذوات المقابلة لها في الخارج .

كذلك الحال فيما يختص بالأخلاق ، فإن الأخلاق عند أفلاطون أخلاق طبيعية ، بمعنى أنها تعنى بالصلة بين الفرد والمجتمع الذي وجد فيه . وتنظر إلى هذه الصلة ، باعتبار أن هذا الفرد لا يمكن أن يفهم إلا على هذا الأساس . أى أن هذه الأخلاق لا تفصل بين الأخلاق والسياسة .

ومن ناحية المذهب الطبيعي ، نجد أن أفلاطون لم يصل إلى تصورات العصر الحديث فيما يتصل بالطبيعة الخارجية . فلم يعتبر أن الطبيعة الخارجية آلة لا حياة فيها . وأنها خاضعة لقوانين آلية صرفة . بل نظر إلى هذه الطبيعة كما نظر إليها الفلاسفة اليونانيون السابقون على سقراط باعتبارها شاملة للحياة ، أى باعتبار أن الروح أو النفس تشيع في الطبيعة . وهذا يلاحظ أن أفلاطون قد قال إن هناك نفساً كلية هي نفس العالم . وأن الكواكب أجسام حية ، ولها نفوس خاصة بها : فالطبيعة إذن روحية ومادية في آن واحد . وعلى هذا الأساس لا نستطيع مطلقاً إلا أن نفرق بفرقة كبيرة بين الطبيعة كما تصورها أفلاطون ، والطبيعة كما تصورها العصر الحديث

حقاً إننا نلاحظ أن هناك شيئاً من الثنائية يمكن أن يستخلص كنتيجة نهائية لمذهب أفلاطون ، ولكن الواقع أن التعارض بين الروح وبين المادة لا يظهر ظهوراً جلياً ، أو لا يبلغ حد التعارض والتناقض . كما يلاحظ أيضاً أن أفلاطون ، في مثل هذه الأحوال ،

لا نراه ابناً حقيقياً للروح اليونانية ، بل نراه متأثراً بالعناصر الشرقية التي تأثر بها ، خصوصاً عن طريق تأثره بالفيشاغوريين .
والحال كذلك بالنسبة إلى أرسطو . فعلى الرغم من الدقة العلمية الشديدة التي أظهرها أرسطو ، وعلى الرغم من قرب الصلة بين مذهبه في البحث والنتائج التي ينتهي إليها . وبين منهج البحث الحديث والنتائج التي وصلت إليها الطبيعة في العصر الحديث ، إلا أن أرسطو مع ذلك كان يونانياً ، أي أنه لم يتخلص من ضرورة التوفيق بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية . ولهذا نرى أن أرسطو لم يشأ مطلقاً أن يجعل الصورة مفارقة للهوى . إنما تصور الاثنين مرتبطين ببعض في الوجود ارتباطاً لا انفصال له . ولا توجد الصورة مفارقة إلا في الذهن بحسب . ومن هنا يتبين أنه ليس ثمة تعارض في الوجود بين الصورة التي هي الجانب الروحي ، وبين الهوى التي هي الجانب المادي . وفي الإدراك أو نظرية المعرفة . نشاهد أن أرسطو كان يقول دائماً إن الكلى لا وجود له إلا في الذهن . والوجود الحقيقي هو وجود الأفراد لا الأجناس والأنواع . وفي هذا تعبير واضح عن ضرورة الجمع بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية ، بين الروح والمادة ، بين الحسى واللاحسى .
كذلك في الأخلاق . فانه على الرغم من أن أرسطو قد فصل بين الأخلاق والسياسة . إلا أنه ، كما لاحظنا من قبل ، لم يكن هذا الفصل تاماً بين الاثنين . فالأخلاق الأرسطائية مصبوغة بصيغة السياسة . بكل ما للسياسة من محاسن ومساوى .

كذلك الحال أيضاً ، في الطبيعة عند أرسطو ، فإن أرسطو .
يقول إن المادة أو الهوى تصير إلى الصورة . أي أن في الهوى
تزوجاً نحو الاتحاد بالصورة ، ومعنى هذا أن في الهوى نفسها شيئاً
من الروحانية ، لأن هذا الزوج هو شيء دوسى صرف ، ولهذا أيضاً
نرى أن أرسطو في نظريته في الكواكب يشاطر أفلاطون رأيه
فيقول إن للكواكب نفوساً ، بل يقول أيضاً أن للكواكب عقولاً .
ونظرية عقول الكواكب من النظريات المشهورة المأثورة عن
أرسطو ، على الرغم مما أثير حولها من اختلافات .

بإذا ما انتقلنا من هذا العصر الثاني من عصور الفلسفة اليونانية
— وهو العصر الذي ابتداء من سقراط أو السوفسطائيين وانتهى
بأرسطو — إلى العصر التالي والثالث للفلسفة اليونانية ، نجد أنه
على الرغم مما زاد من ضعف شديد في الروح اليونانية من جراء
ما أصابها من التحلل بإطلاق ومؤثرات خارجية ، كانت تقضى على
جوهرها وطبيعتها ، على الرغم من هذا كله نستطيع أن نبين
خصائص الروح اليونانية في المذاهب التي ظهرت إبان ذلك العصر .
فالرواقيون أولاً ، ولو أنهم كانوا ينصرفون انصرافاً شبه تام
عن الطبيعة كي يفتحصروا على الذات ، إلا أنه يلاحظ أن هذه النزعة
الذاتية كانت مشوبة أيضاً بنزعة موضوعية ، لأن الرواقيين
كانوا يتصورون الطبيعة الخارجية على غرار الطبيعة الداخلية أو
الذاتية . ولهذا كان المثل الأعلى في الاخلاق لديهم هو الحياة بمقتضى
الطبيعة . فهذه هي القاعسة الرئيسية التي تلخص مذهب الرواقيين .

من ناحية الأخلاق نجد أن الأخلاق الرواقية أخلاق طبيعية صرفة .
 بمعنى أنها كانت ترى أن السير بمقتضى الطبيعة هو الخير الأسمى
 والغاية العليا في الأخلاق . ومن ناحية النظرة إلى الطبيعة ، يلاحظ
 أن الرواقيين كانوا يعدون الطبيعة كلها كائناً حياً يسمى باسم
 « *πνύμια* » . وعلى هذا كانت الطبيعة الخارجية روحاً أو
 نفساً أى لم تكن مادة صرفة . ومن ناحية نظرية المعرفة ، نشاهد
 أن الرواقيين كانوا يعتبرون النفس المدركة هي نارية ومعنى هذا
 أن هذا الشيء الروحى هو شئ مادي هو النار . وعلى هذا لم يكن
 هناك انفصال شديد بين الروح وبين المادة في رأى الرواقيين .

أما الأبيقوريون ، فعلى الرغم من ماديتهم الصرفة ، إلا أنه
 يلاحظ مع ذلك أن التدينية الأخيرة للأخلاق عندهم ، كانت نتيجة
 روحية . فالى جانب قولهم بأن الأصل هو الذرات الفردية ، وأن
 الأصل في المعرفة هو اتصال الذرات ، وأن الكون نهياً عن
 اجتماع الذرات ، وأن الدين ليس لهم وهم ، وأن الأخلاق يجب أن
 تكون أخلاقاً طبيعية صرفة خالصة — إلى جانب هذا كله جعلوا
 هناك مكاناً ومجالاً للأشياء الروحية في داخل هذه التوكيدات
 المادية الصرفة . فمن ناحية نظرية المعرفة أولاً ، نجدهم ماديين تقريباً ،
 ولم يحاولوا أن يضيفوا شيئاً روحياً إلى التفسير المادى . ولكنهم
 في الطبيعة اضطروا إلى القول بعنصر روحى هو ذلك « الميل »
 الموجود في طبيعة الذرات ، والذي يجعلها تتحد بعضها ببعض . فإن
 هذا الميل هو عنصر زووع ، أى أنه عنصر روحانى . ثم يلاحظ

في الأخلاق أن النتائج الأخيرة للأخلاق الإبيقورية تكاد تكون روحية صرفة فالمثل الأعلى وهو الأتركيبا يكاد يكون مقارباً للفضيلة العليا عند أرسطو ، فضيلة التأمل والتفكير .

وننتقل الآن من الإبيقورية إلى الشكاك . فنجد أن الشك اليوناني لم يكن كالشك الحديث الذي يمثل خصوصاً هبوم . فالشك الحديث مختلف تمام الاختلاف عن الشك اليوناني القديم . وذلك لأن الشك القديم يمتاز بالهدوء الصادر عن الجهل الصرف ، بينما يمتاز الشك الحديث بالقلق الصادر عن الأفكار من ناحية ، والرغبة المسيحية في التوكيد من ناحية أخرى . فالشك الحديث رجل متردد بين ضرورة إنكار المعرفة وبين ضرورة توكيد المعرفة . بينما نجد الشك اليوناني يعتبر أن الشك صادر عن شيء طبيعي ، هو قصور طبيعتنا عن المعرفة . وهذا القصور الطبيعي ليس علينا إلا أن نتقبله كما هو ، غير محاولين الثورة على هذه الطبيعة . فإذا كان الشك الحديث يمتاز بالقلق ، فإن الشك القديم يمتاز بالهدوء ، لأنه صادر عن طبيعة الأشياء ذاتها ، بينما الشك الأول صادر عن الطبيعة من جهة ، والثورة على الطبيعة من جهة أخرى .

وأخيراً نتحدث عن الأفلاطونية المحدثة . وهنا - وعلى الرغم من أن الأفلاطونية المحدثة قد توارت فيها الروح اليونانية إلى حد كبير - إلا أنه مع ذلك نستطيع أن نلمح أثر هذه الروح في هذا المذهب . فيشاهد ذلك أولاً في الصراع الذي قام بين الأفلاطونيين المحدثين ضد الدين المسيحي ، بسبب أن الدين الأخير يفرق بفرقة

تامة بين الروح وبين المادة ، ويجعل هناك تعارضاً مطلقاً بين الاثنين . وما كان للأفلاطونيين المحدثين أن يقوموا بمثل هذا الصراع لو أنهم اتفقوا مع أصحاب الدين المسيحي في نظرتهم نحو الطبيعة . ونحن نشاهد أن أيرقليس وفورفور بوس قد قاما بحملة عنيفة على الدين المسيحي في نظراته إلى الطبيعة ، مؤيدين الدين الوثني . والنزاع بين الروح وبين المادة عند أفلاطون ليس نزاعاً كبيراً ؛ بل إن هناك صلة كبيرة بين المادة وبين الروح ، فلا يحاول أن يرفض الأولى رفضاً تاماً .

والخلاصة هي أنه إذا كانت روح العصور الوسطى أو الروح المسيحية قد فرقت تفرقة تامة بين الجسم والروح ، بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية ، وإذا كانت العصور الحديثة قد حاولت أن ترجع إلى إثبات وجود وحدة بين الاثنين ، مع الاعتراف أيضاً بأن كلا العالمين مفرق متميز ، فإن الروح اليونانية قد نظرت من أول الأمر إلى الصلة بين الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية باعتبارها صلة انسجام ، وصلة وحدة لا تفرقة فيها . ومن هنا كان الاختلاف بين نظرة الروح القديمة ونظرة روح الفلسفة الحديثة .

فلئن كان كل منهما قد حاول الوحدة ، فإن نقطة البدء قد جعلت النظر إلى هذه الوحدة أو إلى الصلة بين كلا العالمين ، عاملاً في اختلاف طبيعة هذه الوحدة . فنقطة البدء في الفلسفة اليونانية أو الروح اليونانية — كما قلنا — هي النظر إليها باعتبارها وحدة

لا ثنائية فيها . بينما قد أدت نقطة البدء في الفلسفة الحديثة إلى النظر إلى هذه الوحدة باعتبارها توفيقاً بين كلا العالمين . فالوحدة في الروح اليونانية وحدة لا أجزاء فيها ، بينما الوحدة في الفلسفة الحديثة وحدة منقسمة . ولأن كانت الروح اليونانية قد خضعت في عصورها الأخيرة لنوع من الثنائية ، بل وأيضاً في عصر الفلسفة اليونانية الزاهرة ، فإنه حينئذ تكونت هذه الثنائية حدثت هتوة في النظر الفلسفي . لم تستطع الروح اليونانية أن تعبرها ، ومن هنا كان عجزها عن التوفيق . وقدرة روح الفلسفة الحديثة على هذا التوفيق . ولكننا رأينا ، على الرغم من هذا كله ، أن الروح اليونانية قد ظلت ، بطريقة مباشرة حيناً ، غير مباشرة حيناً آخر . مخلصاً لنقطة ابتدائها ، وهي الانسجام التام بين الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية .

عصور الفلسفة اليونانية

للتاريخ وجهان : فالتاريخ حياة . والتاريخ فكر . هو حياة باعتبارها شيئاً حسيباً أناس معينون في عصر معين وتحت ظروف معينة . وهو من ناحية أخرى وثائق تركتها لنا هذه الحياة التي تحياها هؤلاء الناس . يقوم التفكير بالنظر فيها . فبني التاريخ إذن ثنائية بين الحياة وبين الفكر . وهذه الثنائية هي الصعوبة الكبرى التي يجدها المؤرخ حين يريد أن يؤرخ تأريخاً حقيقياً صحيحاً . وذلك لأن الفكر بطبيعته مضاد للحياة . كما أثبت لنا ذلك برجمون . إذ التفكير لا يتم إلا عن طريق مقولات أو إطارات ثابتة . بينما الحياة تتضمن التطور . ومعنى هذا أن الفكر حينما يطبق على الحياة . يحيل الحياة إلى شيء مادي آلي . ومن هنا اختلج الناس في تصورهم للتاريخ . وبالتالي اختلفوا في تصورهم للزمان الذي يقوم عليه التاريخ . فهناك زمان آلي هو زمان الساعات . وهناك زمان حقيقي لا يقاس بالساعات . وإنما يقاس بالقدر الذي نمينا به الأحداث والتجارب . فهناك اختلاف إذن بين الزمان الآلي والزمان الحيوي — إن صح هذا التعبير — . والاول لا بد من اللجوء إليه إذا ما فكرنا في التاريخ . أي أن الحياة . وهي جوهر التاريخ . حينما تصبح شيئاً مسروداً مسجلاً لا بد أن نطبع بطابع التفكير . الذي هو الآلية .

ومن هنا إن نستطيع مطلقاً أن نتخلص من مقتضيات الفكر .

أى من النظرة الآلية إلى التاريخ ، خصوصاً إذا لاحظنا أنه لا بد لنا من الاتجاه إلى هذه النظرة الثابتة كي يسهل الفهم ، والفهم لا يتم إلا في هذا الوضع المتوسط الآلى . ومعنى هذا كله أنه لا بد من أن نطبع تاريخ أى شئ . سواء أكان تاريخاً روحياً أو تاريخاً حوادث . بهذا الطابع العام للتفكير . وهو طابع الآلية . فالتاريخ - على حد تعبير كروتشم - فيه طابع الفكر من حيث أن الفكر يشمل على عصور ومراحل . وعلى هذا فليس نستطيع مطلقاً أن نتخلص من فكرة تقسيم التاريخ إلى فترات وعصور . والنقص الذى يحدث من هذه النظرة إلى التاريخ نستطيع أن نتلافاه ، إلى حد بعيد . لو نظرنا إلى الزمان باعتباره زماناً حيوياً ، ومعنى هذا أننا نقسمنا فترة ما إلى عصور . أو حضارة ما من الحضارات إلى أدوار . أو حركة روحية إلى أطوار . يجب أن يكون مبدأ التقسيم . ليس هو التقسيم الخارجى للسنوات . وإنما التقسيم الداخلى للمضمون الروحى لهذه الحركة الروحية ، فنقسم الحركة الروحية التى ندرسها إلى اتجاهات ، ونحدد الصلة بين الاتجاه والاتجاه من ناحية المضمون الروحى الخاص بكل اتجاه . وإذا وجدنا أن المضمون الروحى قد انتهى وبدأ بتكون مضمون روحى جديد (ذو اتجاه جديد) ، فعنى هذا أنه قد بدأ طور جديد . وقد يكون الانتقال بين الطور والطور واضحاً على شكل ثورة يكون فيها قلب للنظرة السائدة في الاتجاه السابق . من أجل الاتجاه

نظرة جديدة غالباً ما تكون متعارضة ، وفي تناقض تام تقريباً ، مع النظرة التي سادت الطور السابق .

فاذا بحثنا الآن في فلسفة التاريخ من هذه الناحية . وجدنا أن هذه الفترة التي يكون فيها انتقال مفاجئ ، أو شبه مفاجئ ، من اتجاه ضخم إلى اتجاه آخر ضخم ، توجد حينما يتم الانتقال مما يسميه الفلاسفة الألمان — وبخاصة اشينجلر — الحضارة إلى المدنية . وتسمى فترة الانتقال هذه باسم التنوير . وسنحدث عن خصائص التنوير حينما نصل إلى عصر التنوير عند اليونان ، ونعني به السوفسطائية .

فيجب علينا إذن ، أن نقسم تاريخ الفلسفة اليونانية إلى أدوار فما هي الآن هذه الأدوار ؟ لن نجيب على هذا السؤال إجابتنا الخاصة ، إلا بعد أن نعرض الإجابات التي ساقها المؤرخون السابقون للفلسفة اليونانية .

— ٢ —

الرأي السائد في القرن التاسع عشر هو أن الفلسفة اليونانية تبدأ بـثاليس ، ويبدأ بعد ذلك الاختلاف في تحديد الأدوار ، فنجد أولاً أرسطو (١) ، وركستر (٢) ، وبرانس (٣) ، قد بدأوا بتقسيم الفلسفة اليونانية على أساس فكرة الجنسية . فالإيونانيون ينقسمون إلى فرعين هما : الأيونيون والدوريون . أما الأيونيون فيمتازون — على حسب رأي هؤلاء — بالواقعية ، بينما الدوريون يمتازون بالمثالية . وعلى أساس هذا ، قسم الأوتون أدوار

الفلسفة اليونانية إلى ثلاثة : فهناك العصر الأيوني ، ثم العصر الدوري ، ثم العصر الحليط بين الاثنين وهو العصر الأتيكي . وكذلك قال برانس إن تطور الفلسفة اليونانية قد تم بوجود العنصرين معاً ، ففي العصر الأول نجد من ناحية . المدرسة الأيونية وهرفيلطس ، وهؤلاء أيونيون ، وفي الجانب الآخر نجد برمنيدس وفيثاغورس ، وهؤلاء دوريون . وكان الاتجاه السائد النظر نحو الطبيعة الخارجية .

وفي العصر الثاني ، كان النظر متجهاً نحو إيجاد الروح الكلية . وبمثل هذه النزعة أنكساغورس وديموقريطس من ناحية ، ومن ناحية أخرى أبساذوقليس وذيوجانس . ثم يأتي العصر الثالث وفيه تبدأ محاولة إيجاد روح جديدة مقابلة للروح التي هدمتها السوفسطائية ، وهذا يكون العصر الثالثي والآخر ، ويبتدىء من سقراط وينتهي بانتهاء الفلسفة اليونانية .

ويرد تسلي على هؤلاء ، فيقول إن الفلسفة في العصر الأول لم تكن أيونية خالصة ، كما لاحظ برانس بحق ، ولكن هذا الأخير يخطئ ، أيضاً حينما يصور ذيوجانس وديموقريطس وأنكساغورس باعتبارهم قد حاولوا إيجاد الروح الكلية (المطلقة) ، لأن أنكساغوراس ، وكذلك زميليه ، كان بحثه متجهاً كالأوليين تماماً ، أي أصحاب العصر الأول ، إلى الطبيعة الخارجية فقط . ولستأ نستطيع أن نقبل فرقا كبيراً بين فلاسفة الدور الأول ، وفلاسفة هذا العصر الثاني ، بل إن النظرة في الاتجاه واحدة .

وعلى هذا فليس ثمة من مبرر للفصل بين هذين العصرين ،
ثم إنه يلاحظ أيضاً أن هذا التقسيم غير متناسب ، فالبعد كبير
بين مقدار العصر الأول والعصر الثاني من جهة ، والعصر الثالث
من جهة أخرى . فالعصر الثالث يشمل شخصيات ضخمة كبيرة
لا تتناسب مطلقاً مع أصحاب العصر الأول والثاني ، هذا من
ناحية ، ومن ناحية أخرى لا نستطيع أن نقول إنه كان ثمة اتجاه
واحد طوال هذا العصر الثالث ، كما يزعمان . وذلك لأننا نرى
أنه سيبدأ اتجاه جديد بعد موت أرسطو . ولا بد من الفصل
بين الفلسفة المبتدئة بسقراط ، والمتبينة بأرسطو ، وبين الفلسفة
التي جاءت بعد أرسطو حتى آخر الفلسفة اليونانية . فعدم التناسب
هذا يكفي وحده للقضاء على نظرية برانس .

وعدم التناسب هذا ، نجده في نظرية هيجل الذي رأى أن
الفلسفة تنقسم إلى عصور ثلاثة أيضاً ، وأن العصر الأول كان
عصر الوحدة ، ثم جاء العصر الثاني فكان ثورة على هذه الوحدة ،
وجاء العصر الأخير فكان محاولة لتوفيق بين الاثنين .

قسم هيجل (٤) عصور الفلسفة اليونانية على هذا الأساس ،
فجعل هذه العصور ثلاثة : العصر الأول ويتبدى من طاليس
كما هو متفق عليه بين الجميع ، وينتهي هذا العصر الأول بأرسطو
ثم يبدأ العصر الثاني ابتداء من المدارس التي تلت أرسطو ، وهي
الرواقية والايقورية والكتكك ، سواء منهم القدماء أم المحدثون ،
والعصر الثالث هو عصر الأنلاطونية المحدثة . والأساس في

هذا التقسيم هو منهج هيجل الذي تصور على أساسه التطور الروحي للإنسانية . فإنه يقول إن الفسكرة المطلقة قد وصلت إلى أعلى درجة من درجات تحققها عند أرسطو . وبعد أرسطو بدأت الوحدة تنحل إلى شيئين متعارضين : إلى موضوع وتقيض موضوع . فمن ناحية يرى المذاهب التوكيدية وهي الرواقية والأبيقورية . ومن ناحية أخرى يضاد هذه المذاهب مذهب الشكاك الذي هو نقض لكل تأكيد . ونوعاً لسير التاريخ من موضوع إلى تقيض موضوع ، ثم إلى مركب موضوع . كان لابد بعد انفصال الصورة الكلية إلى تقيض موضوع ، وموضوع ، أن نكون هناك وحدة هي مركب الموضوع بين الموضوع وتقيض الموضوع . وهنا سيكون هذا المركب سلباً للسلب أي إيجاباً . فأصبحت الفكرة المطلقة وحدة من جديد ، وهذا قد تم على أبدى الأفلاطونية المحدثة .

ولهذا لابد أن نقسم التاريخ الفلسفي لليونان على هذا الأساس . ومع ذلك نستطيع أن نجعل ثمة تقاسيم في داخل العصر الأول ، فنقسمه حينئذ إلى قسمين أو ثلاثة أقسام . وهنا ينظر هيجل نظرة جديدة إلى السوفسطائية فيجعل ابتداء القسم الثاني من العصر الأول بالسوفسطائية . بدلاً مما كان يفعله المؤرخون الأسبقون ، الذين كانوا ينظرون إلى السوفسطائية باعتبارها حركة انتهاء ، لا حركة ابتداء . وعلى هذا يبدأ القسم الثاني من العصر الأول بالسوفسطائية ، ويدخل في هذا القسم سقراط وأنصاف السقراطيين والمدارس السقراطية الصغيرة المختلفة . أما القسم الثالث

فيكون جهلك القسم الخاص باللائحون وأرسطو . وهذا القسم
الغربي يقوم على أساس أن الروح المطلقة الكلية قد وصلت إلى
أول درجة من درجات كمالها على يد أنكسارها من ماقال فيكمرة
العقل . ثم بدأت تتحلل هذه الفكر المطلقة على يد الوسيطان
والمطراط . ثم بدأت إلى الوحدة من جديد وبلغت أوجها من
الوحدة على يد اللائحون وأرسطو .

— ٣ —

والنكر ليس لا بداء أن يأخذ هذا القسم . فيقول أولاً إن
القسم غير متساوية . كما هي الحال من قبل تلك الزمان . فطول العصر
الأول لا يتناسب مطلقاً مع عصر كل من العصور الآخرين .
ولو أنه من الناحية التاريخية يمكن أن يكون هذا القسم متناسلاً
إلا أنه من ناحية المضمون . أي من ناحية الأفكار الفلسفية التي
وجدت في كل عصر من هذه العصور الثلاثة . غير متناسلاً تماماً .
هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى يلاحظ ليس أنه لا يمكن أن
يبدأ بالسوفسطائية عصرًا جديدًا للفلسفة اليونانية . وذلك على
أساس المقاييس التي اعتمدت من قبل . وهو أنه لا يمكن أن يبدأ عصرًا
جديدًا إلا إذا بدأ بمرحلة جديدة قد تحدث معالمة وأصبح شاعرًا
بفلسفة . والسوفسطائية في رأي ليس ليست بدءاً لفلسفة جديدة .
وإنما هي محاولة القضاء على الفلسفة القديمة . نعم إنهم وجدوا
عنايتهم إلى الذات أو الطبيعة الداخلية . بدلاً مما كان عليه الحال
من قبل حينما كان الفكر مذهباً يكتفي إلى الطبيعة الخارجية

حسب وليكنهم نظروا إلى النبات لا باعتبارها الإنسان، أي لا باعتبارها معنى كلياً، وإنما نظروا إلى الإنسان باعتبار هذا الإنسان أو ذلك، أي لم ينظروا إلى الإنسان كفكرة كلية، بل كفرد محدد معين. وفي نظريتهم في المعرفة لم يقولوا مطلقاً إن الوجود اللاحق هو الوجود الجدير بالبحث أو هو الوجود الحقيقي، كما يقول سقراط. وعلى هذا فإن السوفسطائية لا تمثل الاتجاه الجديد، فلا يمكن إذن أن يبدأ بها عصرًا جديدًا.

ورأي تسير في هذا مخالف كل المخالفة للبحوث التي كتبت من بعده وفي أيامه أيضاً بل وقبله، والتي انتهت إلى القول بأن السوفسطائية يجب أن تعد عصرًا جديدًا. وذلك لأن السوفسطائية هي، كما سمونها، نزعة التنوير عند اليونان؛ وليست حركة سلمية كما ظن تسير، وإنما هي ثورة ناتجة عن شعور قوى برغبة ملحة ونزعة قوية نحو إيجاد نظرة جديدة في الوجود وفي الوجود. فمن قبل تسير أشار إلى هذه النزعة صجل وآست: ومن بعد تسير أعطى لهذه الكلمة كل مضمونها وكل ما تشمله من معان جوهرية، وتوالت الأبحاث بعد ذلك وكلها تسير في هذا الاتجاه. فتراها خصوصاً عند بيرجر في كتابه عن التربية أو الثقافة وبيدياء. وأخيراً جاء في عام ١٩٢٧ جوزيف سيستا في كتابه «نزعة التنوير عند السوفسطائية اليونانية» (١) الذي ورد السوفسطائية كل اعتبارها، ونظر إليها باعتبارها النزعة الحقيقية للفكر اليوناني، واعتبرها تماثل كل نزعة تنوير وجدت في الحضارات الأخرى، وبخاصة في الحضارة الغربية في القرن الثامن عشر.

وعلى كل حال ، فإن رأى تسلسل هو كما عرضناه ، ولهذا لا يشاء
أن يبدأ العصر الجديد وهو العصر الثاني بالسوفسطائية ، بل بدؤه
بسقراط ، ويرى أن التيار الجديد الذي سرى في الفلسفة هو جعل
الموجودات الذهنية الموجودات الحقيقية . فقال سقراط إن المعرفة
الحقيقية هي معرفة الذات لنفسها وهي معرفة المدركات أو
التصورات . ولا بد أن يتبع الإنسان — لا إلى تحليل الموضوعات
الخارجية — بل إلى تحليل مدركاته المائلة لهذه الموضوعات
الخارجية . فظهر لا بد له إذن ، لا أن يبدأ بمعرفة الطبيعة الخارجية ،
بل بمعرفة الطبيعة الداخلية أو الذات . والشعور بهذه المعرفة
الجديدة واضح قوي لدى سقراط ، فهو لم يكن أدنى فتاة بالطبيعة ،
بل وجه كل همه نحو الإنسان ، ولو أنه لم يتقدم كثيراً بالبحث في
المدركات ، إلا أنه أعطى القوة الدافعة الكبرى لهذا التيار الجديد ،
وجاء من بعده تلميذه أفلاطون ، تحليل الوجود الذهني هو
الوجود الحقيقي ، وقال إن ما عداه من وجود ليس وجوداً حقيقياً
فالصور أعلى درجة في الوجود من الأشياء المائلة والتي هي مشاركة
للصور في الوجود . وجاء بعد ذلك أرسطو فقال مثل ما قال به
هؤلاء ، وإذا كان قد حمل على الأفلاطونية ، فإن حملته هذه لم تخرج
عن التيار الجديد . عند أرسطو أيضاً الصورة هي الوجود الحقيقي
وإنما الاختلاف بينه وبين الأفلاطون هو في وجود هذه الصورة
هل توجد متفارقة للمادة أو لا توجد ؟ فأفلاطون يفرق تمام التفرقة

بين عالم الصور وعالم الموضوعات المقابلة لها أو المشابهة لهذه الصور .
وعلى العكس من ذلك يقول أرسطو إن الصور لا توجد منفصلة
مطلقاً عن الموضوعات المقابلة لها . ولكنه يرى مع ذلك أن
الصورة هي الماهية وأن الماهية هي الوجود الحقيقي . وأن المادة
ليس لها وجود حقيقي . إنما كل وجودها بالقوة . أما الصور
فوجودها بالفعل باستمرار

فمن هذا كله نشاهد أن ثمة تياراً واحداً قد ساد هذا الفكر
الجديد . وعلى هذا الأساس فإنه لما لم يكن السوفسطائيون قد
بدأوا هذا الإنحياز ، فإن نقطة البدء ستكون ثمة إذن سقراط .
وبعد هذا يتعين علينا أن نحدد نقطة الانتهاء . وهنا نتخذ نفس
المعيار الذي اتخذناه من قبل وهو استمرار التيار . فإذا اتخذنا هذا
المعيار ، وجدنا أنه بعد أرسطو وقف هذا التيار وقوفاً يكاد يكون
تاماً : فالمندارس التي تلت أرسطو قد اتجهت نحو الذات اتجاهات
جديدة تماماً . ولم تعد تعنى مطلقاً بالوجود أبداً كان ، سواء أكان
ذلك الوجود ، الوجود الذهني أو الوجود الخارجي . وإنما اتجهت
إلى العمل وإلى كل ما يفيد . فبينما كان الفكر والنظر هما الأساس
في الحياة وفي الوجود بالنسبة إلى أصحاب التيار الثاني ، نجد
أصحاب التيار الجديد ينظرون إلى الفكر من ناحية قيمته
العملية بحسب . أي أن الفكر ثانوي بالنسبة إلى العمل . ولهذا
لم يوجهوا أدنى عناية إلى البحث في الطبيعة الخارجية وإلى
البحث فيما وراء الطبيعة . وكل ما عملوه في هذا الباب هو أنهم

اعتطفوا من هنا وهناك بعض المذاهب التي تفيد في تحقيق غايتهم التي يفتقدونها . فأخذوا عن الفلاسفة السابقين على سقراط مذاهبهم في الطبيعة الخارجية : فأبقورس يأخذ عن المذهب الذي والرواقيون يأخذون عن هرقليطس . ولو أن هؤلاء الآخرين قد عثروا بعض المنايا بالبحث في الطبيعيات ، إلا أن ذلك لم يكن مطلقاً بقصد لداته . بل كان نتيجة لقائدهم الأخلاقية الرئيسية وهي : "عش" بفتح الطيعة . وكل ما يعنى الإنسان من البحث الطبيعي هو أن يعرف عن الطبيعة كل ما يفيد في تحقيق هذه القاعدة . فعلى الإنسان أن يعرف — على هذا الأساس — أن في العالم روحاً كلية واحدة . وعلى هذا ستكون الأخلاق أخلاقاً عالمية .

وفي نظرية المعرفة لم يكن بينهم من البحث فيها إلا أن يطمثوا على أنفسهم . وعلى هذا الأساس ، اتخذ أبقورس المذهب الحسي الذي في تصوير الطبيعة الخارجية . وإذا كان الرواقيون قد عثروا بالإبحات الدينية ، لم تكن تلك المنايا متجهة إلى البحث في الإلهيات . بل أن يطمثوا إلى عدم غضب الآلهة ، وإلى أن الآلهة لا يحدثون شياً مضرراً بالإنسان ، وكذلك الحال في نظرية أبقورس إلى الدين . وكان طبعاً من أجل هذا . أن تتخذ الأخلاق المكان الرئيسي . ومع ذلك فقد كانت الأخلاق مختلفة كل الاختلاف في طابعها عن الأخلاق كما هي عند أرسطو وأفلاطون . وكما كانت من قبل . فالأخلاق الجديدة لن تكون متصلة بالسياسة لأن

الفرد قد انطوى على نفسه فلم يعد يعنيه من الجماعة شيء .
وأصبح هناك فصل تام بين أخلاق الدولة وأخلاق الفرد ، وبدأ
نزاع جديد . أو هنا بدأت لأول مرة المشكلة التي يسمونها مشكلة
الفرد والمجتمع .

وعلى هذا نستطيع أن نقول إن هناك تياراً جديداً قد بدأ
يحل محل التيار القديم . لكن يترس هذا القول صعوبة جديدة
علينا أن نحملها قبل أن ننتقل إلى تحديد انتهاء هذا العصر . وذلك
أنه قد يتبادر إلى الذهن أن ثمة شيئاً قوياً بين هذه المدارس الجديدة
وبين المدارس التي وجدت إبان عصر السوفسطائية وسقراط :
فالميغاريون يقابلون في شكهم الشكاليون (اليونانيين) ، والكليون يقابلون
الرواقين . والقورينائيون يقابلون الأبيقوريين . لكن يجب أن
نلاحظ الاختلاف بين كلا النوعين من المدارس . فالشك الميغاري
مختلف أشد الاختلاف عن الشك كما مثله الأكاديمية . فإن الشك
الميغاري يقوم على ثبوتة في التفكير بينما يقوم شك الشكالي على
الخلال وضعف تام في الروح اليونانية . الشك الأول شك يريد أن
يعرف ، أما الشك الجديد فشك يريد أن يحل . فهما إذن مختلفان .
كذلك الحال في النزعة الحسية اللذبة عند كل من الأبيقوريين
والقورينائيين : فاللذة التي ينشدونها أرسطو لذة إيجابية
تريد أن تأخذ بكل ما في الحياة ، بينما اللذة التي يصبو إليها
أبيقورس لذة سلبية خالصة معناها الخلو من الألم . فكل ما يريد
الفرد هو أن يكون هادئاً آمناً في سربه . ليس من شيء يعكر

عليه صغر حياته الداخلية ، وعلى العكس من ذلك كان القورينائي ينشد التغير والتعدد في اللغة ، وينشد الألم ، لأن اللغة لا تدرك بدونه . وعلى هذا كانت اللغة كما يفهما القورينائي مختلفة جد الاختلاف عن اللغة كما يفهما رجال العصر الذي نحن بصدد التحدث عنهم . وهم الأبيقوريون .

كذلك الحال بالنسبة إلى الكليين ، فقد كانت نظرتهم نظرة لا تتصل بالفكر بل تتصل بالمدح الخارجى فحسب . ومعنى هذا أنها نزعة غير نظرية ، بينما نجد أن النزعة الرواقية نزعة نظرية إلى جانب كونها عملية . بمعنى أن الأخلاق قد بحث الرواقيون في أسسها النظرية ، بينما لم يعن الكليون شيئاً غير تغيير المظاهر الخارجية ، دون أن يمس الداخل بشئ .

ثم يلاحظ إلى جانب هذا ، أن هذه التيارات التي كانت موجودة إبان عصر السوفسطائية وعصر سقراط كانت حثيثة القيمة لم تؤثر تأثيراً حقيقياً في حياة اليونان . لأن التيار الأكبر الذي أتى إبان ذلك الحين ، وهو تيار سقراط وأفلاطون وأرسطو ، قد قضى تقريباً على هذا التيار الضئيل . وكان لابد من مرور هذا الدور الثاني لكي يأخذ هذا التيار الضئيل سعة وكل مدى تطوره . فمن هذا كله يتبين أنه لابد من الوقوف عند أرسطو فيما يتصل بالدور الثاني ، وأنه بعد أرسطو لابد أن يبدأ دور جديد من أدوار الفلسفة اليونانية . وهذا الدور الجديد يمكن أن يقسم بدوره إلى ثلاثة أقسام رئيسية :

الاول يشمل الأبيقورية والرواقية والشكك ، والثاني يشمل نزعة التفتيق ثم الرواقية الرومانية والشكك المتأخرين ثم المبكرين من أنبساط الفلسفة الأفلاطونية المجددة ، والقسم الثالث يشمل الأفلاطونية المجددة .

وهذه التفرقة في داخل هذا الدور الأخير لها مزينها كما أن لها عيبها ، فلها تلك المزية وهي أنه إذا قسمنا تاريخ الفلسفة اليونانية على هذا النحو وجدنا أن العصور متقاربة من الناحية التاريخية في طولها ، ولكنها من ناحية أخرى غير متناسبة تماماً من ناحية المضمون الفلسفي ، بل إن هذا العصر بأكمله ، ويشمل قرابة تسعة قرون ، لا يساوي في إنتاجه الفلسفي قرناً واحداً هو قرن أفلاطون وأرسطو . والعلة في هذه التفرقة هو أن ثمة تياراً واحداً يسود هذا الدور بأكمله ولا محل للتفرقة بين هذه الأقسام المختلفة على أساس من اختلاف التيار في كل قسم عنه في القسم الآخر ، فإذا كنا نريد أن نظل غافلين لقاعدة الأساسية التي اعتمدنا عليها في تقسيمنا لتاريخ الفلسفة اليونانية وذلك على أساس التيارات ، كان علينا أن نجعل هذا الدور الأخير دوراً واحداً هو الدور الثالث والأخير من أدوار الفلسفة اليونانية .

لكن هذا يحتاج إلى شيء من البيان ، لأنه ليس من المسلم به بين الجميع أن الأفلاطونية المجددة تشبه في مضمونها واتجاهها الرواقية والأبيقورية والمذاهب التي كانت سائدة أثناء ذلك الدور . فلكي تأخذ بهذا الرأي الذي ارتأيناه ، لابد أن نبين أن التيار

واحد ، إن في الرواقية والايقورية (أو في إحداهما على الأقل) ،
 أو في الأفلاطونية المحدثه . فنقول إن الأفلاطونية المحدثه
 لم توجه عنايتها مطلقاً إلى الطبيعة ولم تحاول بحوثها ؛ وكل ما هناك
 من مباحث طبيعية — كما أشرنا إلى ذلك من قبل — ضئيلة
 ومتشابهة تماماً مع الطبيعة عند الرواقية . والأخلاق في
 الأفلاطونية المحدثه هي بعينها الأخلاق في الرواقية ، بل إن
 علم ما بعد الطبيعة نفسه — في رأى تسلا — عند الأفلاطونيين
 المحدثين يشابه علم ما بعد الطبيعة عند الرواقيين . فالصدور عند
 الأفلاطونيين هو بعينه العقل عند الرواقيين . وكل ما هناك من
 فارق هو أنه وإن كان كلا المذهبين يقول بوحدة الوجود ، إلا أن
 وحدة الوجود عند الرواقيين باطنة ، بينما هي عند الأفلاطونيين
 المحدثين صدورية أو عالية ، إن صح الجمع بين وحدة الوجود
 والعلو ؛ لأن هذا الصدور عند الأفلاطونيين المحدثين يفترض
 الله عالياً بعض الشيء على الكون ، وعلى الإنسان أن يتحد بالله عن
 طريق الوجد . وعلى هذا فالأفلاطونية المحدثه — حتى في هذا الجزء
 الذى يكون الأهمية الكبرى لها — متفقة مع الرواقية أى مع
 مدرسة من المدارس السائدة في ذلك العصر الثالث . ثم يلاحظ أن
 العلو هنا ليس علواً كاملاً ، وإلا فإن ذلك سيكون خروجاً تاماً
 على الروح اليونانية وعلى روح فلسفة هذا الدور الثالث ، وإنما
 اضطُرت الأفلاطونية المحدثه إلى القول بالعلو تحت تأثير التطور
 الجديد الذى أخذه مجرى الفلسفة اليونانية على يد الشكاك . فالشكاك

قد أفتوا أنه لا حقائق في داخل الذات ، فاستنتج الأفلاطونيون
المسحكون من ذلك أنه ما دامت لا توجد حقائق داخل الذات ،
فالحقيقة توجد خارج الذات . ولكن هذا الشيء الذي هو خارج
الذات هو في الموضوعات أيضاً ، فهو عال على الوجود . ومن هنا فلا بد
أن يتصف هذا الشيء الجديد بالعال ، فهذا المبدأ العالی على الـكون إذن
هو الله . ولكن إذا فُصل فصلاً تاماً بين هذا المبدأ العالی وبين
الذات ، فستفقد الروح اليونانية كل صفاتها ، فلا بد إذن من شيء من
التوفيق بين هذا العال وتلك الذاتية . وهذا نجى عن طريق الاتحاد
والكشف والوجد .

فهذه الأسباب كلها يرى تسلياً أن الأفلاطونية الحديثة داخلية أيضاً
في التيار الثالث .

ولكن الباحثين المحدثين الذين أتوا بعد تسلي ، قد زادوا من
أهمية الأفلاطونية الحديثة حتى جعلها البعض ، أو جعل رأسها على
وجه التخصيص ، وهو أفلوطين ، أكبر فيلسوف فيما وراء الطبيعة
في الفلسفة اليونانية كلها ، وفي هذا الاتجاه الجديد سار أولاً إنشج في
كتابه وفلسفة أفلوطين ، الذي ظهر في جزأين عام ١٩١٨ ثم قُسمت
في كتابه وأفلوطين ، سنة ١٩١٩ ثم مورسلي في كتابه عن أفلوطين
(١٩٢٧) ثم برييه في كتابه ، وفلسفة أفلوطين ، (عام ١٩٢٨)
كذلك لم تنحصر العناية فقط بأفلوطين ، مؤسس المدرسة ، بل
ازدادت بالنسبة للتلميذ الثانى والأكبر وهو أمبروسيوس ، خصوصاً
عند الإيطاليين (١) .

والنتيجة النهائية التي تستخلص من هذا كله عند تسار هي أن الفلسفة اليونانية تنقسم إلى ثلاثة أدوار رئيسية : الدور الأول هو الدور الطبيعي التوكيدي : هو طبيعي ، لأنه يبحث في الطبيعة ولا يفرق بعد بين الروحي والمادي ، وهو توكيدي ، لأنه يفترض افتراضاً سابقاً أن المعرفة الانسانية — ما دامت تنجه إلى الموضوع — صحيحة . ولم يبحث مطلقاً في ماهية المعرفة والمقاييس التي تقاس بها صحتها وبطلانها . وحينئذ شعرت الروح اليونانية — على يد السوفسطائيين — بأن هذا التوكيد يجب ألا يكون ، لأن المعرفة متغيرة : فالخس متغير ، وتبعاً لهذا لا نستطيع أن نتق ونوقاً تاماً بالمعرفة الانسانية كما هي ، بل لابد من إقامة القواعد ومن البحث في المفاهيم والأشياء الذهنية . وتلبية لهذه الحاجة ، جاء سقراط فقال إن الشيء الموصل للحقيقة هو البحث في المعرفة فالبحث في المعرفة هو نقطة الابتداء . ثم جاء أفلاطون من بعد ، فقال إن الوجود الحقيقي هو هذا الوجود العقلي الذهني الذي يقوم على الديالكتيك ، وينتد بفكرة الديالكتيك إلى بقية العلوم ، فينشى ، الطبيعة والأخلاق ، ويأتى أرسطو فيجعل المعرفة الحقيقية هي معرفة الصورة ، ويقول إن الصورة كمال الأشياء ، وبقيت على هذا الأساس مذهباً شاملاً في الفلسفة والعلم .

ثم يقف هذا الاتجاه ويأتى اتجاه جديد هو مغالاة في النتيجة التي انتهى إليها أرسطو وأفلاطون ، لأن هذين قد قالاً بأن الوجود الذهني هو الوجود الحقيقي . ومعنى هذا أن الوجود الحقيقي هو

الوجود الذاتي ، ومعنى هذا أيضاً أن الكمال في الذات ، وأن الموضوع ليس شيئاً من شأنه أن يكمل الذات . فالنتيجة إذن أن ينكسف الانسان على الذات ويصرف النظر نهائياً عن الموضوعات الخارجية ، ومن هنا كان الدور الثالث .

ونستطيع أن نلخص هذا كله بعبارة أوجز فنقول إن الذات كانت هي والموضوع في الدور الأول مختلطين لا تفرقة بين الواحد والآخر . وفي الدور الثاني تحللت الذات من الموضوع بعض الشيء ، وانتهت إلى أن الوجود الحقيقي هو وجود أعلى من الذات ومن الموضوع معاً . وجاء الدور الثالث ففرق أكثر وأكثر بين الموضوع وبين الذات ، حتى جعل الذات مستقلة استقلالاً تاماً ، مكتفية بنفسها . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى اضطرت هذه الفلسفة إلى وضع (افراض) وجود عال هو الوجود الحقيقي . فهناك الذات منحصرة في نفسها ، وهناك المبدأ العالی البعيد كل البعد عن الذات ، فنشأ عن هذا تناقض ، لأن الذات لا تستطيع أن تتصل بهذا المبدأ العالی ، وفي هذا التناقض وقعت الفلسفة اليونانية فكان به فناؤها .

— ٣ —

على هذا النحو الذي بيناه قسم تسلسل تاريخ الفلسفة اليونانية إلى عصور . ويلاحظ في هذا التقسيم أنه متأثر بالمنهج الفيلولوجي إلى حد كبير ، لأنه يرجع في غالب الظن إلى الوثائق التي اعتمد عليها في كتابته لتاريخ الفلسفة اليونانية ، ولم تكن بعد قد

ظهرت النزعات الجديدة المضادة للنزعة التاريخية من جهة .
والنزعة الخاصة بتطور الحضارات من ناحية أخرى . ولهذا
اختلف معه المؤرخون الذين جاؤوا بعده فى تقسيمهم لعصور
الفلسفة اليونانية . ولكن هذه الاختلافات ترجع غالباً إلى
الاهتمام بناحية معينة على حساب نواح أخرى . فمثلاً نجد تقسيم
جومپترس يختلف عن تقسيم تسلر فى أنه يوجه عناية كبيرة
إلى السوفسطائية باعتبارها نزعة التنوير الرئيسية فى الفلسفة
اليونانية . والمؤرخون الذين يهتمون بالأفلاطونية المحدثة هم الذين
تأثروا بالنزعة الانسانية الجديدة . النزعة التى أسسها فريديجر
وسار عليها كتاب مجلة الحضارة القديمة . ولكن أهم رأى أو
نظرة قد أثرت فى تصور تاريخ الفلسفة — ولو أن ذلك لم يتم حتى
الآن — فتلك هى نظرة أوزفالد اشينجلر . وقد عرضنا من قبل
لنظرية اشينجلر فى الحضارات ، ونريد الآن أن نلخص تقسيمه
للعصور الروحية .

يرى اشينجلر أن العصور الروحية متوافقة ، بمعنى أن لكل عصر
من العصور فى حضارة معينة عصرًا مماثلاً له فى حضارة أخرى .
وعلى هذا الأساس تقسم الحضارات من الناحية الروحية إلى عدة
أقسام أو عصور رئيسية ، عددها فى الأصل أربعة ، بحسب ربيع
وصيف وخريف وشتاء الحضارة . وفى داخل كل قسم من هذه
الأقسام ، توجد أقسام أخرى هى بدورها تكاد تكون متقابلة فيما
بين هذه الأقسام الرئيسية بعضها وبعض . فنلاحظ أنه فى ربيع

الحضارة تنشأ أولاً النظرة إلى الوجود المستمدة من إدراك جديد
لله . وهذا قد ظهر في الفلسفة اليونانية عند هوميروس . وبلى هذا
النظرة الميثافيزيقية التصوفية . وهذه قد ظهرت عند هز يود . ثم يأتي
صيف الحضارة فيكون أولاً الإصلاح ، وهو ثورة عصرية (أي
منعقدة بالأجناس) . وهذا يمثله في الفلسفة اليونانية الأورفيون .
وبلى ذلك نظرة الفلسفية الخالصة إلى الكون ، وهذه يمثها الفلاسفة
السابقون على سقراط في كل من القرنين السادس والخامس قبل
الميلاد . وثالثاً تأتي النظرة إلى الرياضة وإلى العدد باعتباره أقنوماً .
أي بمعنى أن العدد هو أصل الوجود ؛ وهذه النزعة يمثها الفيثاغوريون
ابتداءً من سنة ٥٥٠ ق . م . وتأتي رابعاً روح الزهد الديني . وقد
وجد ذلك خصوصاً عند الفيثاغوريين ، ابتداءً من سنة ٤٤٠ . وهذا
ينتهي دور الحضارة .

ويشعر دور المدنية أي الحريف . وهنا نرى أن أول نظرة
هي نزعة التنوير . والنظرة إلى الطبيعة نظرة قديس ، واعتبار
العقل هو الأساس في الوجود والحكم الأكبر الذي يرجع إليه .
ويمثل نزعة التنوير هذه السوفسطائيون وسقراط وديموقريطس .
وبعد هذا يكون إنشاء الرياضيات إنشاء قوياً وهو ما تم على يد
أركيتماس وأعلامون . وفي هذه النزعة توجد أيضاً فكرة القطاعات
المخروطية . ثم يأتي بعد ذلك تكوين المذاهب الفلسفية الشائعة ، وهي
مذاهب مثالية نظرية منطقية متصلة بنظرية المعرفة . ويمثل هذه
النزعة أعلامون وأرسطو . وهذا ينتهي دور الحريف .

وأخيراً يأتي دور الشتاء، وهنا نجد أن النظرة الرئيسية هي العناية
بالأخلاق والناحية العملية. ثم عبادة العلم والاتجاه اتجاهها كلياً
نحو الواقع العملي. ويمثل هذه التزعة العصر الهليني وخصوصاً
أبيقور وزيون الرواق. ثم يأتي بعد ذلك تكوين الرياضيات تكوينا
كاملاً. وذلك على يد إقليدس. وأخيراً التزعة العالمية. فتكون
النظرة ممتدة إلى العالم بأكمله. ولا تكون محصورة في الحضارة
التي نشأت فيها. ثم تأتي النظرة إلى الفلسفة باعتبارها حرفة
وباعتبارها جمعاً للمعلومات. ويمثل ذلك الشكك المتأخرون ثم
الأكاديمية. في عصرها الأخير ثم أصحاب نزعة التوفيق والتلخيص.
وهنا يلاحظ أن أشتينجلر لا يدخل الأفلاطونية المحدثة في عالم
الحضارة اليونانية. بل يدخلها في عالم الحضارة التي يسميها باسم
الحضارة العربية أو الحضارة السحرية.

فإذا أردنا الآن أن نكون رأياً نهائياً عن تقسيم تاريخ الفلسفة
اليونانية فإننا نستطيع أن نستفيد إلى حد كبير مما قاله أشتينجلر
وعلى هذا تلخص نظرتنا إلى تاريخ الفلسفة اليونانية على النحو
التالي.

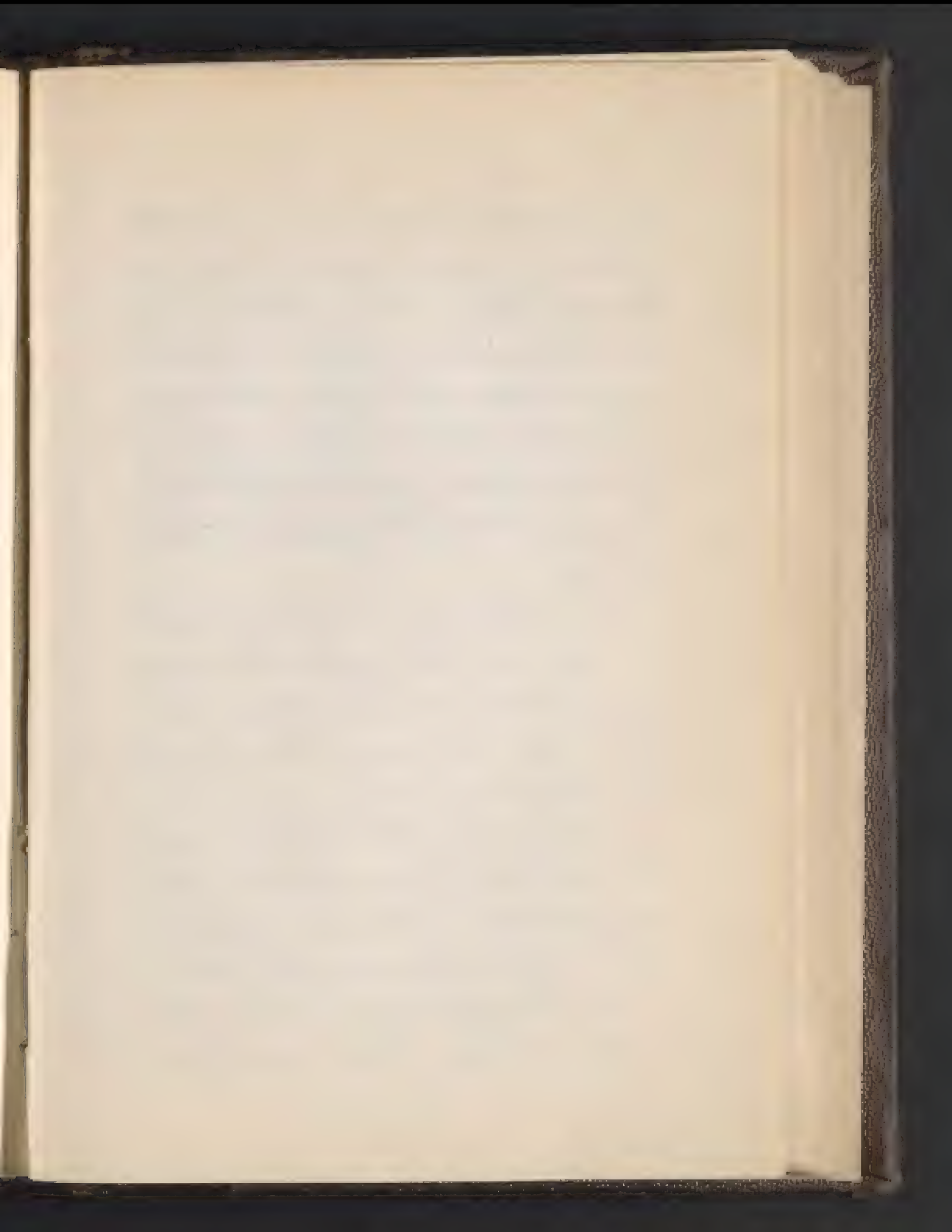
لابد لنا أولاً أن نربط بالتفكير الديني عند هوميروس وعند
هزئود نشأة الفلسفة اليونانية وذلك لأن الفلسفة تأخذ رموزها
الأولى من الدين. فإن المشاهد دائماً أن الفلسفة تولد في أحضان
الدين. ولو أن ولاية كهنة من أجل أن تكون ضد الدين. فلا بد
لأن من تقديم للفلسفة اليونانية يعني ببيان النظرة الكونية كما وجدت

عند هوميروس وعند هزIOD، ثم بالمقولات الدينية، وهي هنا عند اليونان مقولة العدالة ثم مقولة الخطيئة. وبعد هذا تبدأ الفلسفة اليونانية الحقيقية، فيبدأ العصر الأول من القرن السادس، وينتهي بأنكساغورس. لأنه لا بد من أن نجعل من النزعة السوفسطائية—إن لم يكن دوراً خاصاً قائماً بذاته—فعلي الأقل بدءاً لروح جديدة، لأن عصرهم عصر انتقال، هو عصر الانتقال من دور الحضارة إلى دور المدنية، وهو العصر المسمى في تاريخ الحضارات باسم عصر التنوير. وسقراط لا يفتقر مطلقاً عن السوفسطائيين في هذا الصدد، فلا بد إذن أن ندرس سقراط مع السوفسطائيين.

فأما أن نجعل هؤلاء عصرًا مستقلاً بذاته، أو أن نجعلهم مقدمة للدور الجديد وهو دور المدنية، ويبدأ العصر الجديد حينئذ إما هؤلاء وإما بأفلاطون وأرسطو وينتهي هؤلاء أو بهذا الأخير. وذلك لأن خريف الحضارة ينتهي بهذه المذاهب المتأخرة المتأخرة المتأخرة المتأخرة في نظرية المعرفة.

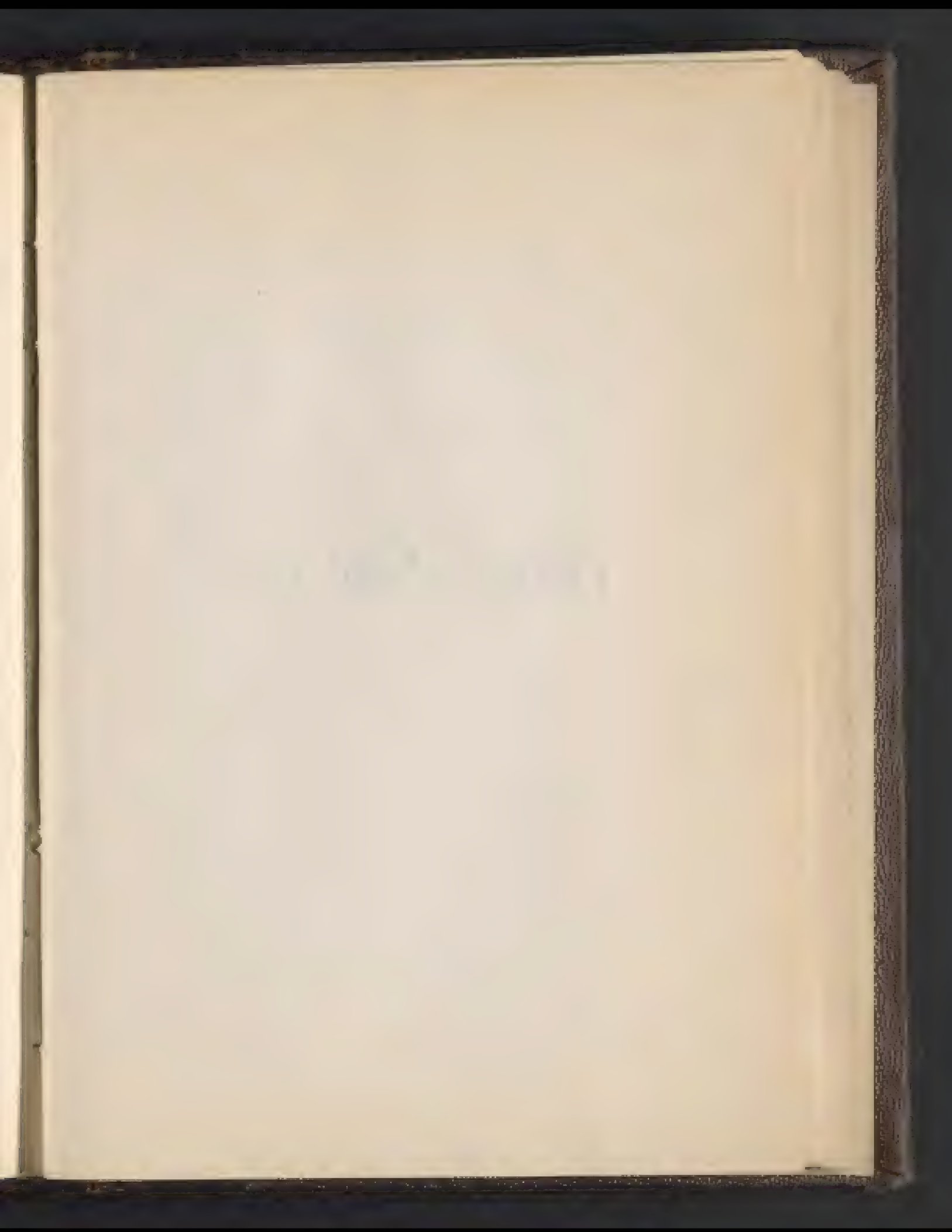
ويبدأ العصر الجديد تبعاً لأن النظرة الكونية قد تغيرت، فأصبحت نظرة عملية تجعل الأخلاق والعلم هما الأساس، فالعصر الذي يمثل هذه النظرة هو عصر الأبيقوريين والرواقيين والشكاك ثم المتأخرين من الشكاك والموفقين والملففين والمشائين المتأخرين. وهنا لا بد أن ينتهي هذا العصر ولا بد أن يبدأ عصر جديد — بخلاف ما يقوله اشبنجلر — لأننا نريد أن ندخل الأفلاطونية

المحدث في داخل الحضارة اليونانية ، والأفلاطونية الحديثة مختلفة
 في طابعها تمام الاختلاف عن المذاهب التي ذكرناها من قبل ،
 لأنها تمثل الميادينها وعلم الوجود أكل شئ فالمستفيد
 تبلغ أوجها في هذا السور الأخير الذي يقابل ما تريد أن تسميه
 باسم دور التناهي . وفيه يعود الإنسان من جديد إلى أصل الوجود
 لكي يستمد منه معنى الوجود ، ومن استمداده لهذا المعنى يتبين
 نظرة شاملة كاملة في ماهية الوجود . بمعنى هذا أن هناك عصر
 رابعاً مستقلاً بذاته ، هو عصر الأفلاطونية الحديثة



ربيع الفكر اليوناني

كتاب



خصائص الفلسفة اليونانية

في العصر الأول

— ١ —

اعتاد المؤرخون الأقدمون أن يقسموا هذا العصر الأول تقسيماً يقوم إما على أساس الأجناس ، وإما على أساس الروح العامة التي انطبعت بها المذاهب الفلسفية التي نشأت إبان ذلك العصر . فمن الناحية الأولى قسمت الفلسفة في العصر الأول من عصور الفلسفة اليونانية إلى فلسفة أيونية وفلسفة دورية ، ومن الناحية الثانية قسمت إلى فلسفة طبيعية ، وفلسفة أخلاقية ، وفلسفة ديبالكتيكية ، تبعاً للمذاهب الرئيسية التي ظهرت في ذلك العصر . فالفلسفة الأيونية فلسفة طبيعية ، والفلسفة الفيثاغورية فلسفة أخلاقية ، والفلسفة الإيلية فلسفة ديبالكتيكية .

فلنتظر الآن في هذه التقسيمات ، ولنبدأ أولاً بالتقسيم الأخير . ولكن لا يفوتنا قبل أن نذكر هذا التقسيم أن نشير إلى تقسيم آخر أهم من هذين التقسيمين ، هو تقسيم الفلسفة في ذلك العصر إلى فلسفة واقعية ، وفلسفة مثالية .

فلاحظ أولاً أن تقسيم هذا العصر إلى فلسفة طبيعية وأخلاقية وديبالكتيكية ليس تقسيماً صحيحاً ، لأن الأخلاق والديبالكتيك لم يكن الواحد منهما منفصلاً عن الطبيعيات ، فلا الأخلاق كانت منفصلة عن الطبيعيات ، وكذلك لم يكن

الديالكتيك . ولذا فإن أرسطو كان مصيباً حينما قال إن
الفلاسفة حتى سقراط كانوا طبيعيين . بينما الأخلاق والديالكتيك
لم يبدأ إلا بسقراط . كما يلاحظ أيضاً أن مثل هذا التقسيم لا يمكن
أن يقوم إلا على أساس أن الفيثاغوريين كانوا حقاً فلاسفة أخلاقيين
بحسب . وأن الفلاسفة الإيليين كانوا معنيين بالمنطق والديالكتيك
وحده . أو على الأقل كانت معظم عنايتهم متجهة إليه .

بلى ذلك تقسيم الفلاسفة في ذلك العصر إلى فلسفة واقعية
وفلسفة مثالية . وهنا يلاحظ أن المؤرخين الذين قالوا هذا القول
يريدون أن يجعلوا الفلسفة الأيونية فلسفة واقعية ، بينما الفلسفة
الفيثاغورية والفلسفة الإيلية فلسفتان مثاليتان . وهو تقسيم
لا يقوم في الواقع على أساس صحيح ، لأنه يفترض مقدماً أن
هناك فصلاً بين الجسمي والروحي أو بين المادى والروحي .
والمثالية أو الواقعية لا يمكن أن تقوم إحداها إلا على أساس
الشعور شعوراً قوياً بالتمييز بين ما هو حسي جسمي مادى وبين
ما هو نفسي روحي . فنشاهد أولاً أن الفلسفة الفيثاغورية
والفلسفة الإيلية قد ارتفعتا حقاً فوق الظواهر الحسية ، وقالت
أولاهما بفكرة العدد . وقالت الثانية بفكرة الوجود . إلا أنه
يلاحظ أنهما في هذا الصدد إسماء نسبية واحدة . فالفلسفة
الفيثاغورية أقل تجريداً من الفلسفة الإيلية . أى أن هذه الأخيرة
أقرب إلى المثالية من الأولى . ولا يمكن وضع الاثنين في
مستوى واحد . فعلياً أن نقول إذن بأن هناك ثلاث فلسفات :

فلسفة واقعية ، وفلسفة مثالية ، وفلسفة بين بين .

فاذا بحثنا الآن فيما ينسب من مثالية إلى الفيثاغورية والإيلية ، وجدنا أولاً أن الفيثاغوريين كانوا يجعلون الأعداد أساس الأشياء . بمعنى أن الأجسام المادية هي نفسها أعداد . وكذلك فعل الإيليون . وعلى رأسهم برمنيدس : فإنه قال إن الوجود هو الوجود في المكان . أو هو الأجسام موجودة في المكان . ومعنى هذا كله أن العدد عند الفيثاغوريين كالوجود عند الإيليين مادي وليس فيه شيء من مفهوم الروحية — كما هو لدينا في مثالية العصر الحديث : أو في العصر القديم عند أفلاطون وأرسطو . فعند أفلاطون مثلاً نشاهد أن وجود الصور يختلف اختلافاً كلياً عن وجود الموجود عند الإيليين ، وهو قائم على أساس الفصل بين عالمين عند أفلاطون : العالم العلوي والعالم المادي . أما عند الإيليين . فإن الموجود هو الأجسام حالة في المكان . أي أنه والأجسام المادية شيء واحد . والأعداد عند فيثاغورس غيرها عند أفلاطون : فالأعداد عند أفلاطون — كما ستري فيما بعد — وسط بين الوجود الحسي والوجود العقلي . بينما عند فيثاغورس وجود الأعداد هو الوجود المحسوس . وفيثاغورس في وصفه للروح يصفها بما يصف به الأشياء الحسية . وكذلك الحال عند برمنيدس . فاذا كان هذا الأخير يجعل الفكر والوجود . أو الماهية والوجود — على حد تعبيرنا الحديث — شيئاً واحداً . فلا يجب أن نفهم من هذا ما فهمه رينشج^(١) من قبل ، حين قال إن في هذا

القول مبدأ المثالية . وذلك أن برمنيدس يقول عن هذا الطريق أن
الفكر داخل تحت الوجود . ولا يقول كما تقول المثالية الحديثة .
خصوصاً عند كنت وفنته . إن الفكر هو الذي يضع الوجود .
والاختلاف بين هذين القولين : بين قول القائل إن الفكر داخل
تحت الوجود . وقول القائل إن الفكر أصل الوجود ؛ نقول إن
هذا الاختلاف الموجود بين كلا القولين إنما هو الاختلاف بين
المثالية والواقعية . فالذي يقول بأن الفكر داخل تحت الوجود
— وهو القول الأول — واقعي لا مثالي .

فستخلص من هذا إذا أنه لا يمكن لنا أن نقسم الفلسفة
اليونانية السابقة على سقراط إلى فلسفة واقعية وفلسفة مثالية .
لأن الفصل بين العالم المادى والعالم الروحى لم يتم بعد . ولهذا
لم يكن أرسطو مخطئاً حينما وضع بروتاغوراس وديموقريطس مع
برمنيدس فى فلسفة واحدة . أما أول الفلاسفة الذين بدأ لديهم
هذا الفصل بين العالم الروحى والعالم المادى فهو أنكساغورس . وإذا
لا نستطيع أن نقول إن الفلاسفة السابقين على سقراط تردّ
نفسهم إما إلى المثالية أو إلى الواقعية .

فاذا ما اتفقنا من هذا التقسيم الثانى إلى التقسيم الثالث ، وهو الذى
يقوم على أساس العنصر . فانا نلاحظ أولاً أن هذا التقسيم أكثر
توفيقاً من تقسيم الفلاسفة السابقين على سقراط إلى فلاسفة إيونيين
وفلاسفة إيتاليين . وقد جعل برانس من بين الدوريين فركيديس
والفيثاغوريين والإيليين وأنباذوقليس . ولكن يلاحظ أن هذا

التقسيم أيضا لا يقوم على أساس صحيح ، لأننا لا نفهم لماذا يعد
فر كيدس من بين الدوريين ، كما أن الفيثاغوريين كان مؤسس مذهبهم
أيونيا ولد في شامس . وكذلك الحال في الفلطفة الإيلية فقد كان
مؤسسها أكسينوفان من آسيا الصغرى ، كما أن هذه المدرسة قد
انتهت في أواخر أيامها على يد كبير من أتباعها وهو ميليسوس
بأن كانت أيونية . أما الذي يمكن أن يقال عنه حقاً إنه دورى فهو
أنبادوقليس . ولكن يلاحظ أيضا أن أنبادوقليس كان أيونياً النشأة
وكتب باللغة الأيونية ولم يكتب باللغة الدورية . فإذا اعترض
علينا مثلاً بأنه ليس المقصود من هذا التقسيم ، التقسيم من حيث
المولد بل من حيث النشأة والتربية ، قلنا أيضاً إن تربية هؤلاء كانت
في الغالب تربية أيونية . لأن التربية الأيونية كانت التربية الرئيسية
الحقة ، وعليها نشأ معظم (أو كل) الفلاسفة اليونانيين السابقين
على سقراط . فظاهر إذن أن هذه التقسيمات كلها ليست تقسيمات
حقيقية ، فعلينا أن نرفضها وأن نبحث عن تقسيم آخر إن كان
لا بد من تقسيم .

هنا ويحاول بعض المؤرخين أن يعود إلى نظرية هيجل في التناقض
وفي الديالكتيك التاريخي . فيقولون أنه قد ظهرت أولاً فكرة
البحث في نشأة الأشياء ، ثم تفرعت عن هذه الفكرة فكرتان
متعارضتان إحداهما تقول بالحركة والسيلان والأخرى تقول
بالثبات ، فعلى أساس التعارض بين هاتين النظريتين اللتين تقوم
إحداهما على الصيرورة وتقوم الأخرى على الوجود الثابت ، نشأت

فلسفتان جديدتان . وبعد هذا كان لابد أن يتكون من هذا الموضوع وتقيض الموضوع مركب موضوع يدّول الفلاسفة فيه أن يرتفعوا فوق التناقض بين الضرورة والثبات . فكانت مذاهب أنيبادوفليس وديموقريطس وأنكساغورس . وتبعاً لهذا تنقسم الفلسفة السابقة على سقراط إلى عصر تكون فيه الموضوع وهو الفلسفة الأيونية الأولى عند طاليس ، وأنكسمندريس وأنكسانس . وإلى عصر انقسم فيه هذا الموضوع إلى تقيض موضوع وتقيض آخر . فكانت فلسفة هرقليطس القائلة بالضرورة ، وفي الجانب الآخر فلسفة الإبلين القائلة بالوجود الثابت . وجاء عصر ثالث كان فيه مركب موضوع حاول فيه الفلاسفة التوفيق بين الضرورة والوجود الثابت ، فكانت مذاهب أنيبادوقليس وديموقريطس ، أو المذهب الذي على وجه العموم ، وأنكساغورس .

ولكن هذا التقسيم أيضاً لا يعطينا صورة تاريخية حقيقية . وأكثر ما يعطينا إيالة هو وضع العلاقة أو بيان الصلة بين المذاهب المختلفة التي نشأت أبان ذلك العصر . فنحن نستطيع من هذه الناحية أن نعتبره مفيداً لتأني الدراسة ، دون أن نجعله أساساً للتقسيم . ولهذا مال المؤرخون — وعلى رأسهم تسلر — إلى عدم التقسيم إطلاقاً . محارلين فقط أن يبينوا الخصائص الرئيسية التي تسود هذا العصر .

— ٢ —

أول خاصية لهذه الفلسفة هي أنها فلسفة طبيعية ، فهي تنهجه مباشرة نحو الظواهر الطبيعية ، ولا يقصد من هذا أنها تقصر بحثها

على عالم الأجسام الطبيعية ، فالطبيعة هنا ليست عالم الأجسام الطبيعية ، وإنما يقصد بذلك أنها لم تفرق بين طبيعة داخلية وطبيعة خارجية : وتبعاً لهذا اتجهت إلى الطبيعة الخارجية وحدها وإلى الظواهر التي تصدر إليها من الخارج لحسب ، واعتبرت هذه الظواهر مادية وروحية معاً ، لأنها لم تفرق بين عالم روحي وعالم مادي . ولو أننا نرى مع ذلك أن بعض الفلاسفة قد حاول أن يرتفع فوق الظواهر الحسية ليكتشف وجوداً أرقى من الوجود الحسي . إلا أن هؤلاء أيضاً قد بدأوا من الظواهر الحسية ، وانتهوا إلى هذا النوع من الظواهر . أي أنهم لم يقولوا بوجود مستقل للظواهر الروحية أو لعالم روحي منفصل عن العالم الطبيعي . فنشاهد مثلاً أن فيثاغورس قد وصل إلى فكرة العدد باعتباره أصل الوجود وفوق الظواهر الحسية ، من تأمله في الانسجام بين النغمات وتأمله في مواضع وحركات الأجرام السماوية . وهذا يدل على أنه لم يقل مباشرة بعالم روحي ، وإنما الظواهر قد أدت به إلى الارتفاع قليلاً فوق الظواهر الحسية ، ولو أنه لم يستطع أن يتصور هذا الشيء الجديد باعتباره غير حسي . كذلك الحال لدى برمنيدس ، فإنه لم يقل بفكرة الوجود إلا من نظرتة في الوجود المتغير . ولم يقل هرقليطس بفكرة القانون أو اللوغوس إلا من نظرتة في الأشياء باعتبارها تظهر ثابتة . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يلاحظ أن "فلسفة السابقة على سقراط كانت تنهج إلى الموضوع مباشرة ، بمعنى أنها لم تكن تبدأ بالمعرفة الباطنة لتصل إلى المعرفة الخارجية .

ولم تكن تفرق بين عالمين في نظرية المعرفة . وعلى هذا ، فإذا رأينا أن بعضاً من الفلاسفة قد حملوا على الحس والمعرفة الحسية ، وفرقوا بين المعرفة الحسية وبين المعرفة العلمية الصحيحة ، فإنهم لم يفعلوا ذلك كنتيجة لتقدم للمعرفة أو لتأملهم في الذات من حيث قدرتها على إدراك الموضوع الخارجي ، وإنما هم فعلوا ذلك لأن برمنيدس — مثلاً — قد شك في الحس ، لأن الحس يظهر لنا الأشياء متغيرة ، بينما الوجود الحقيقي وجود ثابت . كما شك هيرقليطس في المعرفة الحسية لأنها تُظهر لنا في الوجود الثبات ، بينما الوجود الحقيقي دائم السيلان . كما أن أنابادوقليس لم يشأ أن يعتمد على المعرفة الحسية ، لأنها تظهر لنا الانفصال والانصال باعتبارهما كوناً وفساداً ، أي تعتبر تجمع الأشياء وتفرقها باعتبارها خلقاً من العدم أو فناء بعد وجود . وهكذا لم يكن عند هؤلاء الفلاسفة تفرقة بين العالم الباطني والعالم الخارجي ، ولم يكن بالتالي هناك عدم ثقة في قدرة الانسان على المعرفة ، فلم يكن من شأنهم اذن أن يبحثوا في القواعد التي يجب أن تقوم عليها المعرفة العلمية الصحيحة .

وثالثاً يلاحظ أنه — كما ذكرنا مراراً من قبل — لم يكن لديهم أدنى تفرقة بين العالم الحسي والعالم الروحي . فإذا وجدنا أن أنكساغورس يقول بشيء من هذا ، فإننا نلاحظ من ناحية أن أنكساغورس هو آخر هؤلاء الفلاسفة ، ومن ناحية أخرى أنه نظر إلى العقل المنظم لكل باعتباره أيضاً شبه مادي ، لأنه عنده مكون من مادة لطيفة .

تلك إذن الخصائص الرئيسية الثلاث التي نستطيع أن ننتجها
في الفلسفة الأيونية في العصر السابق على سقراط .

وهذه الخصائص تُظهر لنا بوضوح مدى الصلة القوية التي
توجد بين المدرسة الأيونية والمدرسة الفيثاغورية والمدرسة الأيلية .
فهذه المدارس لا تتفق عن ناحية الزمان والعصر فحسب ، بل تتفق
قبل هذا كله في المذهب والاتجاه الفلسفي . فهي كلها قد بحثت في
الجوهر الذي إليه ترجع الأشياء ، ولكنها لم تبحث في كيفية
صدور الأشياء المختلفة عن الجوهر الواحد ، وكيفية تغير الجوهر
الواحد إلى عدة أشياء مختلفة . سواء بالكيف أو بالكم أو بهما معاً .
فطاليس قد أرجع أصل الأشياء إلى الماء ، وأنكسمنديس إلى
الجوهر اللامحدود . وانكسانس إلى الهواء ، والفيثاغوريون
أرجعوا أصل الوجود إلى العدد ، والإيليون إلى الوجود بما هو
موجود (أي باعتبار أنه موجود فحسب) . ولكنهم لم يبحثوا في
الكون والفساد ، أي في إيجاد الأشياء وفنائها ولم يبحثوا في
التعدد ، وبعبارة موجزة لم يبحثوا في التغير والحركة .

نعم نحن نرى الأيونيين قد قالوا بأن الأشياء تنشأ عن الجوهر
الأول بالانفصال أو التكاثر ، وتنفى عن طريق الاتصال أو
التخلخل ، وأن الفيثاغوريين قد قالوا إن الأشياء تنفصل عن
الوحدة العددية . ولكن هؤلاء جميعاً لم يوضحوا الكيفية التي بها
يتم الاتصال والانفصال أو الانقسام بالنسبة إلى الوحدة العددية .

وإذا كان الإيليون قد أنكروا التغير وأنكروا الكثرة فهم لم يكونوا في ذلك غير ممثلين لهذه النزعة إلى تفسير مصدر الأشياء لا إلى كيفية صدور الأشياء : نقول إنهم يمثلون هذه النزعة في أقصى نتيجة يمكن أن تصل إليها : وهم بذلك يعتبرون أيضاً متشابهين كل التشابه إن مع الفيثاغوريين أو مع الأيونيين . والخلاصة هي أن هذه المدارس الثلاث قد بحثت في الأصل الذي ترجع إليه الأشياء . دون أن تبحث في الأشياء نفسها من حيث صدورها عن الأصل . ولذا لا نستطيع أن نقول إنهم بحثوا في الحركة أو التغير بحثاً حقيقياً .

وإذا كان الإيليون قد بدأوا البحث في هذا المعنى ، فلم يكن بحسبهم هذا منصباً على الحركة باعتبارها مبدأ للكون والفساد . وإنما الذي بحث في الحركة لأول مرة بحثاً حقيقياً هو هرقليطس الذي قال إن الأشياء كلها دائمة السيلا . وإنه لا شيء ثابت غير القانون الذي يسير عليه هذا السيلا الدائم للأشياء ، فكأنه يبدأ بهرقليطس اتجاه جديد في تطور الفلسفة اليونانية في الدور الأول من أدوارها . ويظهر من البحوث الجديدة أن هرقليطس كان شاعراً شموراً قوياً بأنه يختلف في تطوره الفلسفي عن المدارس السابقة ، فهو في الواقع لم يضع مذهبه إلا كرد على مذهب الإيليين . إذن فهم هرقليطس ينشأ قسم ثان في الفلسفة اليونانية في الدور الأول ، ويبدأ بالقول بأن الفلاسفة السابقين قد جعلوا فكرة التغير فكرة

مسلبا بها لم تبحث بحثا عقليا ، فجاء هرقليطس ونظر في التغير
وأرجع هذا التغير إلى المادة كذلك .

وبعد هذا يتطور الفكر اليوناني على النحو التالي : بعد
هرقليطس يأتي أنبازوقليس والذريون ، فيقولون بوجود مبادئ
متعددة ويقولون أيضاً بالتغير ، فأنبازوقليس يقول بأكثر من
مبدأ ، والاختلاف بين هذه المبادئ هو اختلاف في الكيف ،
ويقول الذريون إن المبادئ أكثر من واحد ، وهي لا تختلف من
ناحية الكيف ، وإنما تختلف من ناحية الكم فحسب ، أي من ناحية
الشكل الرياضي . ولكي يفسروا الحركة ، قال أنبازوقليس بمبدأ
آخر مخالف للمبادئ الأولى . فما دامت هذه المبادئ الأولى
لا تتغير بالكيف ، فلا بد من وجود عامل آخر ، مخالف
للعامل الأول من شأنه أن يحدث التغير . وهذا المبدأ الآخر
(أو المبادئ الأخرى) هو مبدأ الحب والكراهية . أما
الذريون فقد ساروا على طريقتهم الآلية ولم يشاءوا أن يعترفوا
بشيء آخر يحدث التغير غير العوامل الآلية ، فقالوا إن الكون
والفساد يحدثان عن طريق انفصال الذرات واتصالها . وجاء
بعد هؤلاء انكساغورس فقال أولا بمبدأين متعارضين ، وجعل
المبدأ المادي فيما يحتوي على عناصر كثيرة فكأنه إذن قد قال
بالكثرة في المبدأ المادي . ولكي يفسر الحركة قال بالمبدأ الآخر
وهو المبدأ العقلي . وهذا المبدأ العقلي هو العقل . فن ناحية

إذن نشاهد المادة بما تحوى من بذور . ومن ناحية أخرى العقل باعتباره المبدأ الذى يخرج الأشياء من اللاحركة إلى الحركة أى من اللاوجود إلى الوجود . وتفسير أنسابذوقليس للتغير تفسير : بناميكى . بينما تفسير الذين تفسير ميكانيكى . أما أنكساغورس فيرتفع فوق هذين التفسيرين إلى تفسير عقلى أو شبه عقلى .

وهنا يلاحظ أن أنكساغورس بقوله بالمبدأ العقلى قد وضع تفرقة كبيرة الخطر بين ما هو روحى وبين ما هو مادى . ولما كانت هذه التفرقة غير واضحة لديه . ومن ناحية أخرى كانت غير معلومة لدى الفلاسفة السابقين عليه . فإنا نستطيع من ناحية أن نعهده خاتمة للعصر الأول . ومن ناحية أخرى يمكن أن نعتبره مبدأ لتطور جديد . لأن النظرة التى قال بها . ونعنى بها التفرقة بين الروحى والمادى . من شأنها أن تقلب الاتجاه الفلسفى الذى كان سائداً منذ المبدأ حتى الآن وأن تعطى انجاءاً جديداً للتطور الفلسفى . وتبعاً لهذا لابد لكى ينتقل الانسان من الاتجاه الأول إلى الاتجاه الجديد أن تحدث أزمة روحية . وهذه الأزمة الروحية هى السوفسطائية .

ومن هذا كله نستطيع أن نستخلص خصائص الفلسفة اليونانية فى العصر الأول . وهى ثلاث : الاتجاه نحو الطبيعة الخارجية . وعدم البحث فى الطبيعة الداخلية . وعدم التفرقة بين الروحى والمادى .

كذلك نستخلص أيضاً أنه إذا كان لا بد من وضع تفرقة
أو من عمل تقسيم لهذا العصر الأول ، فإن هذا العصر الأول
سيقسم حينئذ إلى قسمين : القسم الأول يبدأ من طاليس وينتهي
بانتهاء المدرسة الايلية ، ويشمل المدرسة الأيونية والمدرسة
الفيثاغورية والمدرسة الايلية . والقسم الثاني يبدأ بهرقليطس
وينتهي بأنكساغورس ، وأشهر الشخصيات فيه هرقليطس أولاً
ثم أنباذوقليس ، ثم المدرسة الذرية ، وأخيراً أنكساغورس .

نشأة الفلسفة اليونانية

مشكلة نشأة الفلسفة اليونانية من المشاكل الخطيرة جداً في البحث التاريخي في الفلسفة اليونانية . وهي مشكلة تتضمن بدورها مشكلتين : المشكلة الأولى هي : هل نشأت الفلسفة اليونانية متأثرة بأفكار أجنبية كانت الدافع الذي دفع الى إيجاد الفلسفة اليونانية ؟ والمشكلة الثانية هي : اذا كانت الفلسفة اليونانية قد نشأت بطبيعتها من تربة يونانية بحتة ، فمن أي نوع من أنواع التربة نشأت هذه الفلسفة ؟

أما المشكلة الأولى فقد تعرضنا لها من قبل عند كلامنا عن نشأة الفلسفة . وقلنا رأينا النهائي فيها وهو أن الفلسفة اليونانية لم تنشأ متأثرة بأفكار شرقية ، وإنما نشأت نشأة طبيعية من خصائص الشعب اليوناني نفسه ، ومن الظروف الحضارية التي وجدت في القرن السادس قبل الميلاد في بلاد اليونان . ولاستطيع هنا أن نبحث بحثاً مفصلاً من أجل تأييد هذه الفكرة ، ولكننا نستطيع فقط أن نشير اشارة عابرة الى أنه حتى انتهى القرن التاسع عشر خصوصاً في النصف الثاني من هذا القرن كاد الرأي أن يستقر على أن الفلسفة اليونانية لم تنشأ متأثرة بعناصر شرقية بل نشأت من تربة يونانية خالصة ، وعلى رأس أصحاب هذا الرأي تسلي . ولكن في عشرات السنين الأولى من القرن الحالي (القرن العشرين) بدأت النزعة الجديدة في شكلها ، القديمة في جوهرها ، نحو إرجاع التفكير اليوناني الى تفكير شرقي ، ومن

أشهر من يمتثلون هذا الرأي في العشر سنوات الأخيرة . أبلريه (٢) في كتابه الموسوم باسم « شباب العلم اليوناني » ثم في المناقشة التي حدثت في الجمعية الفرنسية للموضوع الذي قدمه وهو « العلم عند الشرقيين في العصر السابق على العلم عند اليونان » . ومن أنصاره أيضا موندلفو (٣) في التعليقات التي كتبها على ترجمته لكتاب تسار الى الايطالية . وأصحاب هذا الرأي الأخير قد جعلوا المشكلة أكثر تعقيداً لأنهم وسعوا نطاق البحث واعتمدوا على المنهج الفيلولوجي . مما جعل القطع برأى نهائي في هذا الموضوع اعتماداً على هذا المنهج غير متيسر الآن ، وإلى أن يتمكن المنهج الفيلولوجي من القطع برأى نهائي في هذه المشكلة ، فانا لانزال عند رأينا في أن الفلسفة اليونانية لم تنشأ عن فلسفة شرقية مزعومة .

وننتقل من هذا الى المشكلة الثانية : فتجد أن هذه المشكلة قد أخذت وضعاً جديداً في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وفي السنوات الأولى من القرن العشرين . وهذا الوضع الجديد هو الذي يريد أن يرجع نشأة الفلسفة اليونانية الى التصوف . وأول القائلين بهذا الرأي تقريباً — ولو أن رجال العصر الرومانيكي في أوائل القرن التاسع عشر قد أشاروا الى مثل هذا الرأي ، ولكنها كانت إشارة غامضة لأن النزعة القديمة كانت منغلبة في كتابة تاريخ الفلسفة إبان هذا النصف الأول من القرن التاسع عشر — نقول إن أول من قال بهذا الرأي هو نيتشه في كتابه « الفلسفة في العصر التراجيدي من عصور اليونان » (من

سنة ١٨٧٣ إلى سنة ١٨٨٠) . وجاء بعد نيتشه ، وسار في هذا الاتجاه ، صديقه إرفن رودر . فكتب كتابه المشهور ، النفس ، عبادة النفس وخلودها عند اليونانيين ، وقد ظهر عام ١٨٩٤ . وجاء أخيراً ، كارل يونغ ، فتلخص كل البحوث السابقة ، وأعطى لها لونا جديداً في كتابه : ، نشأة الفلسفة عن روح التصوف ، وقد ظهر سنة ١٩٠٣ (٤) .

يرى نيتشه أن الفلسفة اليونانية قد نشأت عن مصدر صوفي . لأن الروح اليونانية كانت من قبل روحاً تشبيهية ، فكانت تصور الأشياء الخارجية على غرار الإنسان دائماً . ولكنها تحررت من هذه النظرة على يد الفلاسفة ، فأصبحت في تفكيرها موضوعية . وفنيت في الموضوعات الخارجية . فبينما كانت تجعل الأفكار كأنها أشخاص ، وتجعل الآلهة أشخاصاً أيضاً ، وتجعل الطبيعة حية كالإنسان ، جاء طاليس فجعل الأشياء وحدة . وقال إن أصل الأشياء الماء ، فارتفع بهذه الأشياء المجردة إلى المقام الأول وجعلها الأساس في تفسير الطبيعة . وبينما كانت النظرة القديمة نظرة متفرقة منفصلة أى تنظر إلى الأشياء باعتبارها مختلفة متفرقة ، جاء طاليس فجعل الأشياء وحدة . وقال إن الكل هو الماء . فهذه النظرة الواحدة إلى الأشياء كلها ، وهذه النظرة المبتدئة من الذات نحو الموضوع مباشرة بغناء الذات في الموضوع . لم يصل إليها طاليس والفلاسفة الطبيعيون عن طريق المشاهدة

والملاحظة . بل عن طريق نظرة وجدانية في الوجود ، أو بعبارة أخرى نظرة صوفية .

فكأن نيتشه إذا يريد أن يقول إن أصل النظرة الفلسفية ومصدرها نظرة صوفية ، فيدّلا من التشبيه جاء التصور الموضوعي فجاء كارل يوتل فقال إن الروح اليونانية والفلسفة ابتدأت من الذات الباطنة وعن طريقها انتقلت من الأشياء المتفرقة إلى الوحدة الكلية . فكأن هناك إذن فارقاً بين ما يقوله يوتل وبين ما يقوله نيتشه : فنيتشه يعتقد أن التطور جاء من التشبيه إلى الموضوعية ، بينما يوتل يرى أن التطور حدث عن طريق العكس ، أي عن طريق الانتقال من الفناء في الأشياء الخارجية إلى الشعور بالذاتية ، وجعل هذا الشعور هو الأساس الذي عليه تصور الأشياء . ويوتل يشبه عصر الفلسفة الطبيعية عند اليونان بعصر النهضة وبالعصر الرومانتيكي : فيقول إن الروح التي أملت فلسفة عصر النهضة هي التي أملت الفلسفة الطبيعية عند الفلاسفة السابقين على سقراط . وهذه الروح تجعل الإنسان نواة الطبيعة . فعند رجال عصر النهضة ، الإنسان هو كتاب الطبيعة الأصغر كما يقول كوزانو ؛ وهو مركز الطبيعة كما يقول رويشن ؛ وهو نموذج الطبيعة كما يقول ليوناردو دافنشي ؛ وهو الصورة الكاملة للطبيعة كما يقول أغريبا فون تسهيم . فالطبيعة في نظر هؤلاء هي الإنسان ، لأن الإنسان نواة الطبيعة .

وعلى هذا النحو تصور الفلاسفة السابقون على سقراط الطبيعة الخارجية، وهذه الطبيعة الخارجية يجمع بينها وبين الروح الانسانية، الله؛ فهناك وحدة إذا بين الطبيعة وبين الروح الانسانية وبين الله. فطاليس وانكساريس يقولان بأن الانسان هو الذي يصور الطبيعة الخارجية، وعلى أساسه تفهم الطبيعة؛ وهو قليطس يقول بالقانون الذي يسود التنفير، وهذا القانون يشابه قانون الحياة الروحية الانسانية. والفيثاغوريون قد أخذوا فكرتهم عن الأعداد باعتبارها أصل الأشياء من فكرة الانسجام، لأن الانسجام يقوم على الأعداد، وهذا الانسجام تدركه الروح الانسانية؛ فتصور الطبيعة باعتبارها قائمة على الأعداد هو في الآن نفسه تصور إنساني. والابليون في قولهم بالواحد الكل، وفي قولهم بأن الوجود هو الفكر، قد جعلوا الفكر الانساني، أي النفس الانسانية، الأساس الذي يقوم عليه الوجود. وأناباذوقليس حينما قال بمبدأي المحبة والكراهية قال بمبدأين أصلهما في النفس الانسانية، وقد تصورهما على أساس ترادد العواطف في النفس. فهذه العواطف تأتي الواحدة بعد أخرى مضادة لها، وهي إما أن تكون عواطف محبة أو عواطف كراهية. فقول أناباذوقليس إذن صادر عن تصور النفس الانسانية. وكذلك فعل أنكساغورس في قوله بمبدأ الذرات الحية؛ فهو إنما تصور الطبيعة الخارجية على نحو الطبيعة الانسانية. وفي قوله بالعقل قد أدرك الطبيعة من خلال العقل الانساني. من حيث عمل هذا العقل في الطبيعة الداخلية. كذلك الحال في ديمقريطس، حينما

قال بعقل كلي ، فانه قد تصور الطبيعة على غرار الانسان .
ومن هذا كله يتبين في رأى يؤئل كيف أن الفلاسفة الطبيعيين قد
تصوروا الطبيعة الخارجية على أساس الطبيعة الانسانية . ولكن لكي
تم النظرة الصوفية لدى هؤلاء جميعا ، جمعوا بين الطبيعة الانسانية
والطبيعة الخارجية عن طريق الله . فقال طاليس بوجود إله هو
الطبيعة عينها ، ووحَّد بين الآلهة ، أو على الأقل جعل زيوس فوق
الآلهة . وفعل هذا بشكل أظهر منه أنكسمنديس ، حينما جعل اللامحدود
هو كل الوجود . وهذا اللامحدود هو الله تقريبا . وظهرت هذه
النزعة الى التوحيد بين الطبيعة وبين الآلهة في أجلى صورتها عند
عند اكسينوفان الذي حمل حملة شديدة على الآلهة المتعددة المنظور
إليها نظرة إنسانية خالصة وحاول أن يجعل الآلهة هي الطبيعة ،
فقال بنوع من وحدة الوجود . كذلك فعل هرقليطس في قوله
بالوغوس . باعتبار أن الوغوس هو العقل السائد في الكون . وهو
الله . وظهر هذا من بعد عند بقية الفلاسفة اليونانيين السابقين على
سقراط . فكأنهم بهذا كله قد وحدوا بين الطبيعة الخارجية والطبيعة
الانسانية والله . ويسمى يؤئل هذه النزعة باسم panentheismus
أي أن الكل في الله . (من παν أى كل ، و εν في ، و θεός الله)
وهذه النزعة كانت مرتبطة أشد الارتباط بالنزعة الأورفية فهما
نزعتان قد سارتا جنبا الى جنب ، فكان جميع الفلاسفة السابقين
على سقراط أورفيين في نفس الآن . لأن نظرتهم كانت نظرة
صوفية ، فكان طاليس مثلا يعتبر أن الطبيعة حية ، وأن المغناطيس

حتى كذلك . وهذا كله استطاع يوثل أن يقول إن الفلسفة اليونانية صدرت عن مصدر صوفي .

ورأي يوثل هذا . كان يمثل نزعة سادت في عصر ما من العصور ، أغنى في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر ، والعشرين سنة الأولى من القرن العشرين . حين كان التفسير الحيوي لكل الأشياء هو السائد . سواء عند الفلاسفة أو المؤرخين ؛ أي في ذلك الدور الذي أصبحت فيه النظرة إلى الوجود نظرة إلى الحياة ، وعلى حد تعبير هيرشمان ركزت كانت فلسفة الحياة هي الفلسفة الشائعة . وليس من شك في أن هذه النظرة الحيوية قد انقضت عصرها من سنة ١٩٢٠ تقريباً . ولكن بقي لها مع ذلك كثير من القيمة ، لأنها دللتنا على مصدر حقيقي تصدر عنه الفلسفة في نشأتها وهو التصوف أو الدين . ويجب هنا أن نلاحظ أن الدين لم يكن في نظر هؤلاء الفلاسفة الطبيعيين منفصلاً عن الفلسفة بل كانا ... وعلى الأخص في البدء — شيئاً واحداً . والفلسفة نشأت دائماً — كما يشاهد في التاريخ الروحي — في أحضان الدين ، كما أثبت ذلك كارل يسيغر^(٥) . ويؤيد هذا ما نراه من أن الفلاسفة في الدور الأول للفلسفة يستخدمون المصطلحات الدينية ويتكلمون لغة الدين ، والدين أيضاً هو التصوف هنا ، فأخذهم عن التصوف وأخذهم عن الدين شيء واحد . وقد كتب برجسون صفحات رائعة في هذا الموضوع في كتابه : *ينبوع الأخلاق والدين* ،^(٦) . ولهذا فلا بد لنا من أن ننظر إلى هذا العامل ، عامل الدين ، بعين

الاعتبار ، ونحن نبحث في نشأة الفلسفة اليونانية . إلا أن الخطأ في كلام يونث هو أنه جعل النظرة الصوفية أو التصوف المصدر الوحيد للفلسفة . ولكن البحث التاريخي قد أثبت من بعد ، أو قد أثبت من قبل أيضاً ، أنه إلى جانب الدين وجدت عناصر أخرى في أحضانها نشأت الفلسفة اليونانية ، هي أولاً التفكير السياسي ، وثانياً التفكير الأخلاقي . فهذه العوامل مجتمعة أي العامل الديني ، والعامل السياسي ، والعامل الأخلاقي ، هي المصادر الرئيسية التي نشأت عنها الفلسفة اليونانية .

التفكير السياسي : ظهر من بين اليونانيين قبل القرن السادس

لليلاذ رجال سياسة اشتهروا بالحكمة وكانت أقوالهم مصدراً من مصادر التفكير عند اليونان ، ومن أشهر هؤلاء صولون . ويظهر من هذه الأقوال أولاً ، أنهم لم يكونوا يفرقون بين الأخلاق السياسية والأخلاق الفردية ، وأن الواجب نحو الدولة أسبق من الواجب نحو الذات ، أو بالأحرى ليس هناك تعارض بين الاثنين . وهذا التفكير السياسي قد طبع بطابعه كثيراً من الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط . فنحن نجد أن أكثر هؤلاء الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط ، كانوا ممن عنوا بالسياسة في المدن التي نشأوا فيها ، بل قد وصل بعضهم إلى السيادة كما فعل الفيشاغوريون في اليونان الكبرى بجنوب إيطاليا . ولم يكونوا جميعاً يعتبرون الحياة السياسية منفصلة عن التفكير الفلسفي الخالص .

انه كبير المظهر في : لم يشأ تسلر أن يعترف بأن الأخلاق يمكن أن تكون سابقة على الطبيعة ، ولهذا لم يكن من رأيه أن تكون الفلسفة الطبيعية نتاجا للتفكير الأخلاقي ، وذلك لأن الفكر يتجه أول ما يتجه الى الطبيعة الخارجية ويتجه من بعد الى الطبيعة الانسانية . ولكنهم مع ذلك اعتبر من بين المصادر المحيية التي صدرت عنها الفلسفة الطبيعية التفكير الأخلاقي الذي وجد عند الحكماء السبعة وعند بعض الشعراء . والواقع أن التفكير الأخلاقي الذي كان في بلاد اليونان يقدم لنا أول صورة من صور التفكير الفلسفي . وهذا ظاهر في جميع الحضارات : فهي تبدأ بأفكار خاصة بالحياة الانسانية يرتفع بها الانسان عن مستوى العرف والتقاليد ، ويكون في هذه الاعتبار الأخلاقية عنصر تفكير عقلي ظاهر . ولكن هناك محاولات قام بها بعض الباحثين منذ عهد غير قليل أرادوا بها أن يثبتوا أن التفكير الطبيعي سابق على التفكير الأخلاقي . وأن حوادث الطبيعة الخارجية هي التي تحدد وتعطي المقياس والقيم لحوادث الطبيعة الانسانية باعتبارها حياة ومجتمعاً . ومن أشهر من قالوا حديثاً بهذا الرأي رينيه برتلو . ففي البحوث التي كتبها في مجلة الميتافيزيقا والأخلاق سنة ١٩٢٣ ، والتي ظهرت فيما بعد تحت هذا العنوان : « الفلك الحيوي والفكر الآسيوي » ، قد حاول أن يثبت أن التفكير الطبيعي والمسائل الرئيسية في الطبيعيات هي التي حددت الأوضاع الأخلاقية التي ظهرت فيما بعد . ولكن لاحظ على هذه المحاولة وعلى كل المحاولات المماثلة

لها ، أنها لم تستطع أن تصل إلى تحديد نقطة الابتداء : أمي
أخلاقية أم طبيعية . والواقع أن نقطة الابتداء دائماً في كل الحضارات
هي النقطة الأخلاقية ، لا المسألة الطبيعية .

فنحن نشاهد مثلاً في الحضارة اليونانية التي نحن بصدد البحث
فيها الآن أن التفكير الأخلاقي ظاهر ظهوراً واضحاً في القصائد
الهومرية . وقد قال ماكس فُرنس في كتابه تاريخ الأخلاق
(الجزء الأول ، الفصل الأول) إن التطور الأخلاقي في بلاد
اليونان قد سار بأن انتقل الإنسان من الانفعالات التي لا ضبط
لها إلى الحكمة وإلى الجرأة — هوريس — *εὐρηκα* — أي انتقل
من الأخلاق الفردية التي يسودها الهوى ، إلى الاعتراف بقانون
كلى ، وهذا القانون الكلى هو الذي يجب أن تسير على أساسه
الحياة الإنسانية . وأول ما ظهر هذا القانون ظهر على صورة فكرة
القدر ، وهذه الفكرة بدورها قد جرت عدة أفكار إلى جوارها .
فالقدر — مورا ، *moira* — قد أصبح الضرورة التي لا بد لكل
إنسان أن يخضع لها ، وهذه الضرورة يصورها اليونانيون على نحوين :
فهم تلك الضرورة العمياء التي يخضع لها الناس والآلهة على السواء
والكائنات الحية والكائنات غير الحية أيضاً ، وزيوس نفسه ، وهو
كبير الآلهة ، خاضع لهذا القدر . ولكن القدر قد تصور على نحو آخر ،
هو أنه القانون الأخلاقي السامى الذي يجب أن يخضع له الإنسان
لكي يسير في حياته سيرا مستقيماً . فهو القانون الكلى العام الذي
يجب أن يخضع له الحياة الإنسانية ، وإلا فإنها ستكون إذن معارضة

للآلهة ، وهذا ما يسمى الموبريس أو القحة .
وهذا التفكير مصدره فكرة التوحيد ، أى الرغبة فى إيجاد قانون
كلى واحد يعترف به الجميع ، ولا يستطيع الانسان إلا أن يخضع له .
وهذا القانون اذا تصور من ناحية أنه الضرورة المطلقة التى تسير
الانسان دون أن يكون بخيرا فى أفعاله ، فانه يؤدى الى نظرة تشاؤم
فى الوجود . وهذه النظرة نجدها واضحة عند ثيوجنيس . وهى
نزعة تميل الى التشاؤم وتعتبر الحياة كلها شراً . وأكبر مثل لهذه
النزعة التصورات التى قبلت خاصة بالاله ديونيزوس ، وكانت
الوسيلة للخلاص من هذا التشاؤم ، أى للخلاص من هذه الضرورة ،
الالتجاء إما الى الطقوس الديونيزوسية أو الى الطقوس الأورفية ،
وهى طقوس تقوم خصوصا على إمكان نسيان التشاؤم وآلام
الحياة عن طريق الشكر . أما اذا تصورت الضرورة على النحو
الثانى باعتبارها قانونا عاما يسير الأشياء فى الطريق المستقيم ، فان
فكرة القدر تنقلب إذن الى فكرة هى فكرة العدالة (δίκη) . وهذه
العدالة تقتضى بدورها العقاب ، لأن الذى لا يخضع للقدر باعتباره
عدالة يكون مذنباً . وهذا الذنب لا بد أن يكفر عنه ، وهذا
التكفير هو عقاب الآلهة للشخص المذنب ، فالجريمة والعقاب هنا
مرتبطان أشد الارتباط . ولذلك فاذا كان فى العالم شر — كما دعانا
الى القول بذلك تصور القدر على النحو الأول — فان هذا الشر
ضرورى أيضا فى الوجود ، لأنه عبارة عن التكفير الذى يكفر به
انسان عن خطايا . فوجود الشر طبيعة فى الوجود . من حيث أنه

بمثل العقاب .

لكن لاحظ مع ذلك أن هناك — الى جانب الشر — يوجد الخير . وهو اتباع القانون العام ، قانون العدالة . فهذه النظرة الجديدة إذن متخالفه للنظرة الأولى من حيث أنها نظرة تفاؤل . بينما الأولى نظرة تشاؤم . وفكرة العدالة هذه فكرة لعبت دورا خطيرا في التطور الفلسفي طوال العصر السابق لسقراط . الى نحودها عند أفلاطون وعند أرسطو كذلك . والشئ الرئيسي الذي يجب علينا أن نستخلصه من هذا كله هو أن الغرض من إيجاد مثل هذه الأفكار وهي القدر والعدالة . . الخ هو إيجاد نظرة واحدة في طبيعة الحياة الانسانية بدلا من أن تترك الى الاعتبار الشخصي والى الهوى الفردى . ولقد كان اليونانيون وبخاصة الأيونيون ، يشعرون شعورا قويا حين نشأت الفلسفة . وقبل هذا عندما نشأ التفكير الأخلاقي . الى إيجاد الوحدة . بعد أن رأوا أن الوجود كله تغير . فأرادوا عند هذا التغير أن يطلبوا وحدة في الوجود ، وكان هذا التغير الذى استرعى انتباههم موجبا للدهشة . والدهشة كما يقول أفلاطون وأرسطو هي أول التفكير الفلسفي أو هي الدافع الى التفكير الفلسفي بوجه عام . فدفعت أول ما دفعت الى هذا التفكير الأخلاقي . فنشأت الوحدة في الحياة الأخلاقية . ودفعت ثانيا عند طاليس ومن وليه من الفلاسفة السابقين على سقراط الى نشدان وحدة في الطبيعة ، كما رأينا ذلك من قبل حين قلنا أن الفلسفة لا تبدأ حقا بطاليس إلا من أجل أن طاليس قال إن الأشياء واحدة . أى من

حيث أن مرجعها جميعها إلى شيء واحد .

ومن هنا نستطيع أن نعتبر أن هذا النوع من التفكير الأخلاقي كان هو العنصر الأساسي الذي دفع أو الذي عمل على إيجاد الفلسفة . فإلى جانب العنصر الصوفي الذي ذكرناه من قبل ، يجب أن نعد أيضا العنصر الأخلاقي باعتباره عنصرا أساسيا ومصدرا نشأت عنه الفلسفة . وظاهر من كل الأقوال التي بقيت لنا من الفلسفة السابقين على سقراط أن تفكيرهم كان مطبقا على الطابع الأخلاقي إلى أبعد حد . فنحن نجد أولا أن ديوجانس اللايرتي ينسب إلى طاليس أنه قال إن كل شيء خاضع للضرورة ، ويأتي بعد طاليس انكسمندريس فيقول إن الوجود نشأ من الانفصال أو الابتعاد ، من حيث أن نوعا من النزاع قد نشأ في الوحدة الأولى التي هي الملائكة أو الأبيرون ἀπείρων . فأصل الوجود إذن عند انكسمندريس هو هذا العامل الأخلاقي . أي النزاع . ولأنه يجب أن نلاحظ هنا أن الاتفاق اتفاق شكلي أو في اللفظ فحسب ، أكثر من أن يكون اتفاقا في المعنى ، فإن هؤلاء الفلاسفة لم يصلوا إلى درجة من التجريد تسمح لهم بأن يستخدموا ألفاظا غير هذه الألفاظ الحسية . ولهذا فإنا لا نستطيع أن نأخذ بالرأي الذي قال به ألبير ريشيه - في كتابه « مشكلة الصيرورة وفكرة المادة في الفلسفة اليونانية منذ البدء حتى ثاوفرسطس » (باريس سنة ١٩٠٦) (٧) حيث يقول إن كتاب « في الطبيعة » لانكسمندريس أولى به أن يعتبر بحثا في الأخلاق من أن يعتبر بحثا في الطبيعة . وإلا فإنا إذا

اعتبرناه بحثاً في الطبيعة أخطأنا فهم المقصود من الكتاب خطأ تاماً . وبأني بعد هذا هرقليطس فيقول إن العدالة أو الضرورة هي القانون الذي يسير عليه الوجود ، وإن هذا القانون يخضع له كل شيء ، ويسمى هذا القانون نارة باسم اللوغوس ، ويصوره تصويراً حسيّاً . نارة أخرى ، على شكل النار . كذلك الحال عند بريميدس : نشاهد أن العدالة هي الحارس لباب الحقيقة في قصيدته ، وفي الطبيعة . ونشاهد أيضاً عنده أن الضرورة هي الأساس في كل الوجود . ويسمينا هيرمينيه ، وقصيدته التي تكون هذا الكتاب تقوم كلها على أفكار أخلاقية صرفة ، وهذه الأفكار هي التي تكون مذهب الطبيعة كله

ثم يحمل أنباذوقليس من مبدئين رئيسيين من المبادئ الأخلاقية وهما المحبة والكراهية المبدئين اللذين يكونان الوجود ؛ فعن طريق المحبة ، تتكون الأشياء ، وعن طريق الكراهية تنفصل الأشياء ؛ والعالم يخلق من الخلط بأن تؤثر الكراهية فيه ، وهذه الكراهية هي التي تفرق أجزاءه ، فينشأ عن هذه التفرقة هذا الوجود . وبأني بعد ذلك الحب . فيجمع هذه الأشياء المتفرقة ، ويرجعها إلى الوحدة الأولى وهكذا تتعاقب مملكتنا المحبة والكراهية ، وبين مملكة الواحد والآخر فترة سكون ، كما سنرى ذلك مفصلاً فيما بعد عند كلامنا عن مذهب أنباذوقليس .

والذي يعيننا من هذا كله هو أن التصورات الأخلاقية هي التي أعطت لأنباذوقليس فكرة المبادئ الطبيعية ، أي أن المبادئ

الطبيعية كانت على غرار المبادئ الأخلاقية ، أى أن الأخلاق عنده كانت المصدر الذى عنه صدرت الأفكار الطبيعية . وليوقنكس يقول أيضاً بالضرورة ويجعل من هذه الضرورة القانون الذى بسببه انفصلت الذرات من الخليط الأول وانحدرت فى الكون من أجل تكوين الأشياء .

وهكذا يجد باستمرار عند هؤلاء الفلاسفة السابقين على سقراط أن التفكير الأخلاقى كان عندهم المصدر الذى صدرت عنه تصوراتهم للطبيعة . أى أن الفلسفة عندهم قد نشأت عن مصدر أخلاقى . بل استمرت هذه الأفكار الأخلاقية حتى عند أفلاطون . فإنا نجد مثلاً أن أسطورة الإيرو في الكتاب العاشر من الجمهورية ، تقوم على فكرة أخلاقية صرفة : و«طليائوس» تلعب فيها التصورات الأخلاقية أخطر دور . ومعروف أن «طليائوس» هذه هى التعبير الكامل عن مذهب أفلاطون فى الطبيعة .

...

والخلاصة التى نستخلصها من كل ما قلناه ، هى أن المصادر التى نشأت عنها الفلسفة اليونانية مصادر متعددة من ناحية ، ومعقدة من ناحية أخرى . فهى متعددة سواء نظرنا إلى نشأة الفلسفة اليونانية باعتبارها نشأة محلية خالصة ، أو باعتبار أن هذه النشأة قد عمل فيها أيضاً أفكار أجنبية . فإذا نظرنا إليها باعتبارها قد نشأت عن مصادر محلية فحسب ، فإنا نرى أن نشأة هذه الفلسفة لم تكن عن مصدر واحد كما قال يوثل الذى أرجع هذا المصدر

الواحد إلى التصوف ، وإنما كان هناك إلى جانب التصوف مصدر هام . لا يقل أهمية عن المصدر الأول ، هو التفكير الأخلاقي ، لأن الأفكار الرئيسية في الأخلاق قد نقلها الفلاسفة الطبيعيون من ميدان الحياة الإنسانية إلى ميدان الحياة الخارجية فصوروا الطبيعة الخارجية على أساس الطبيعة الإنسانية . ولهذا فإن نيته كان محقاً كل الحق ، حين قال إن الفلسفة بدأت بأن انتقلت التصورات الذاتية فأصبحت تصورات موضوعية .

المدرسة الأيونية

طاليس : يعتبر طاليس أول الفلاسفة اليونانيين ، لأن طاليس — كما يقول نيتشه (١) — قد قال بحقائق ثلاث : فهو أولاً قد تحدث عن أصل الأشياء أو عن الأصل الذي تصدر عنه الأشياء . وثانياً كان كلام طاليس عن هذا الأصل خالياً من الأساطير . وثالثاً — وإن كان هذا ليس بواضح تمام الوضوح في كلامه — قال إن كل شيء واحد .

فالقول الأول يجعل طاليس متفقاً مع أصحاب الكونيات ، ولا يخرجهم عن أصحاب النظريات التي قالت بوجود أصل للأشياء قبل الفلسفة . ولكن القول الثاني يخرج طاليس عن دائرة هؤلاء ويجعله رجل علم ، لأنه لا يبحث في أصل الأشياء بحثاً يقوم على الأسطورة ، وإنما هو يبحث بحثاً يقوم على العلم بحسب . إلا أنه لو اكتفى بهذا لكان عالماً بحسب ، ولكنه بقوله إن كل شيء واحد قد أصبح فيلسوفاً ، لأنه ارتفع فوق الأشياء الحسية جميعها وقال بأن الكل واحد . وهذه النظرة ، في رأى نيتشه ، نظرة صوفية ، وهي أول البحث الميتافيزيقي في الوجود . لأن طاليس ارتفع فيها عن المشاهدة الحسية ، وقال بنظرة تقوم على الوجدان ، أساسها أن الكل واحد .

هذا الواحد الذي أرجع إليه طاليس كل الأشياء هو الماء .
ولسنا ندري العلة الحقيقية أو الأسباب التي دعت طاليس إلى أن

يقول بهذا القول . وقد حاول أرسطو أن يفسر هذه الأسباب فقال (٢) : لعل السبب الذي دفع طاليس إلى هذا القول هو أنه رأى أن الكائنات الحية تتغذى من الأشياء الرطبة ، فالماء إذن أصل الحياة . ولكن أرسطو يسوق هذا التفسير باعتباره حدساً غريباً لا باعتباره تفسيراً تاريخياً عرّفه عن طاليس . ولما أتى شرح أرسطو — وعلى رأسهم سنثيليقيوس (٣) — قالوا بتفسيرات مقاربة . فمنهم من قال إن طاليس قد رأى أن النبات يتغذى من الماء وأن الحيوانات المائية كثيرة بل وأكثر من الحيوانات البرية . وأن تكون السحاب هو العلة في الحياة ، وتكون السحاب يؤدي إلى المطر فالماء . فأصل الأشياء إذاً هو الماء . وليس بهما من هذا كله أن نعرف التفسير الحقيقي الذي يبين لنا الدوافع التي دفعت طاليس إلى القول بأن أصل الأشياء هو الماء . ولكن الشيء المهم لدينا هو أنه قال إن أصل الأشياء كلها هو الماء . وخطورة هذا القول تأتي من أنه أرجع الأشياء جميعاً إلى مبدأ واحد . وهذا المبدأ الواحد ليس مبدأ صادراً عن الملاحظة الخارجية بل هو شيء ارتفع « طاليس فوق كل مشاهدة » ، وقال به باعتباره نظرة واحدة في تفسير أصل الوجود .

وهنا يجب أن ننتبه إلى خطأ تفسير يحاول أن يجعل طاليس . أو هو على الأقل يتضمن القول ، بأن طاليس كان يعرف أيضاً بقية العناصر الأربعة المعروفة . وأنصار هذا الرأي يقولون بأن

طاليس حاول أن يرجع بقية العناصر إلى الماء . ولكن هذا الرأي
أو هذا القول متأخر ، ومن وضع المتأخرين .

والقول الثاني الذي يهمننا من أقوال طاليس هو أن طاليس
كان يقول إن الأشياء حية . وهنا يجب ألا نأخذ هذا القول على
علاته ، لأن طاليس لم يكن يؤمن بعد ، أو هو على الأقل لم يكن
يعرف بعد ، أن هناك شيئاً اسمه الروح منفصلاً عن شيء اسمه المادة
وحالاً بها . فهذه الروح التي تصورها طاليس هي المادة نفسها .
وليس الروح المكونة . والأقوال التي تؤكد بأن طاليس كان
يقصد من هذه الروح أنها روح كلية ، قد صدرت عن مصادر
رواقية . كما يظهر من اللغة التي صيغت بها . فانها لغة رواقية
خالصة .

أما الأقوال الفلكية التي تنسب إلى طاليس . فليست بأسعد
حظاً من ناحية اليقين . وأكثر هذه الأقوال احتمالاً هو القول
بأنه نظر إلى الأرض باعتبارها قرصاً يطفو على سطح الماء . وأن
السبب في الزلازل راجع إلى اهتزاز الماء .

وهم يذكرون عن طاليس - من ناحية الفلسفة الإلهية - أنه كان
يقول بإله واحد . وأن هذا الإله يختلف عن الإنسان ، وأن صفات
الله ليست تلك الصفات التي ينسبها الشعراء إلى الآلهة . فان هذه
الصفات صفات إنسانية خالصة . ولكن ما ينسب إلى طاليس في هذا
الصدد مشكوك فيه كل الشك . لأننا نعرف على وجه اليقين
أن أول من حمل على تصور الآلهة تصوراً شعبياً هو أكيثوفان .

ولم يقل أحد من قبل بما قال به إكسينوفان من أن الآلهة لا تتصف بصفات البشر أو أن الآلهة فوقها إله واحد .

انكسندريس : رأينا إذن كيف أن طاليس قد أرجع أصل

الأشياء أو المبدأ الذي صدرت عنه إلى شيء معين بالسكيف هو الماء . إلا أنه قد بدا أن هذا التفكير غير مقنع . لأن من الصعب أن

ترجع جميع الأشياء إلى الماء لهذا كان على خلفه انكسندريس

أن يلجأ إلى القول بمبدأ آخر أكثر وفاء بهذا الغرض . لهذا قال

إن المبدأ هو اللامحدود . وهنا تختلف الأقوال كثيراً في ماهية هذا

اللامحدود . هل هذا اللامحدود معناه اللانهاى ، بالمعنى الذى أصبح

معروفا لدينا اليوم عن اللانهاى ، أى باعتباره شيئاً مجرداً عن المادة

أو شيئاً روحياً ؟ الواقع أن رأى الذى يكاد يكون أصح الآراء

في هذا الصدد هو القائل بأن اللامحدود أو الأيرون — *ἄπειρον* —

هو المادة اللامحدودة ، فهو إذن شيء مادي أو هو المادة نفسها

منصفة بصفات اللانهاية أو اللامحدودية . ولكن بأى معنى يجب

علينا أن نفهم هذه اللامحدودية : أهذه اللامحدودية ، لامحدودية في

الكيف ، أو في الكم ، أو فيهما معاً ؟

اختلفت الآراء أيضاً بين النقاد المحدثين حول هذا . هم متفقون

أولاً في أنه لامحدود من ناحية الكيف ، بمعنى أنه غير معين .

أذهب قد لجأ إلى هذا المبدأ لأنه رأى أن الشيء الواحد

أو العنصر الواحد لا يكفي وحده لإثبات هذا التغير المستمر في

الطبيعة ، فلا بد إذن من تصور مادة لامحدودة بالكيف منها ينشأ

سأ
ن
ن
ن

(٦)

هذا التغير اللا محدود في الوجود . فمن الطبيعي إذن أن يكون هذا
 اللا محدود لا محدوداً من جهة الكيف . ومن هنا كان النقاد متفقين
 من هذه الناحية . ناحية اعتبار هذا اللا محدود لا محدوداً في الكيف .
 ولكنهم اختلفوا من ناحية الكم أشد الاختلاف . فمنهم من يقول
 بأن هذا اللا محدود ليس لا محدوداً من حيث الكم . وعلى رأس
 هؤلاء تستري (٤) و تشمير . والذي أدى بهم الى هذا القول هو أن
 انكسندريس يقول بأن الأيرون يتحرك حركة دائرية . فهذه
 الحركة الدائرية لا يمكن أن تصور اذا كان اللا محدود لا محدوداً في
 الكم أيضاً . ومنهم من يعارض تستري و تشمير فيقول إننا نسلم بما
 يقولان به من أنه اذا كانت الحركة التي يتحركها الأيرون حركة
 دائرية فلا بد أن يكون اللا محدود محدداً في الكم . ولستنا
 نشكر أن تكون الحركة التي يتحرك بها الأيرون حركة دائرية .
 وبهذا أثبت هؤلاء أن اللا محدود كان أيضاً لا محدوداً في الكم .
 أما الحركة الدائرية فلا يتحرك بها غير السماء öüqavog (أورانوس) .
 ومن أشهر أصحاب هذا الرأي ممن عارض تستري و تشمير .
تسلر . وجاء بعد ذلك جون برنت في كتابه مغز الفلسفة اليونانية .
 (١٧) فقال إن هذه الحركة التي يتحركها الأيرون هي الحركة
 التي تحدث عنها أفلاطون في طيمائوس . وهي الحركة التي تذهب
 ونعود .

ثم يأتي أبل ريه . في كتابه شباب العلم اليوناني .
 (ص ٧٤ وما يلها) فيقول إنه يجب علينا ألا نفيس المنطقية في

مذاهب هؤلاء بما نقول به المنطقية اليوم في مذاهب المحدثين . فقد يكون من الممكن أن انكسمندريس لم يستطع أن يدرك أن هناك تعارضاً وتناقضاً بين أن يكون الأبيرون لا محدوداً في الكم وبين أن يكون متحركاً حركة دائرية . والذي يستخلص من هذا كله هو أن انكسمندريس كان ينظر إلى اللامحدود باعتباره لا محدوداً في الكم والكيف معاً .

والآن . كيف يحدد هذا اللامحدود من ناحية الكيف ؟ يحاول المتأخرون ومن أشهرهم شراح أرسطو . وعلى رأسهم الاسكندر الأفروديسي وسيلفيوس . حاول هؤلاء أن يحددوا هذا اللامحدود . فقالوا إنه عنصر بين الهواء والنار ، وقال آخرون إنه عنصر بين الهواء والماء . إلا أنه من الظاهر أن هذا لا يتفق مع طبيعة اللامحدود . من حيث أنه يجب ألا يكون محدوداً من ناحية الكيف . حتى يمكن أن يفسر التغير الكثير الذي لا نهاية له في الوجود .

كيف تنشأ الأشياء عن هذا اللامحدود ؟ يقول انكسمندريس إن ذلك يتم بالانفصال . أما ماهية هذا الانفصال وكيف يتم . فهذا ما لم يحدده انكسمندريس مطلقاً . وهنا نشاهد أن هناك طائفة من النقاد المؤرخين يحاولون أن يقولوا ، وعلى رأسهم ريتزر (٥) . إن انكسمندريس كان في تفسيره لنشأة الأشياء عن الأبيرون من أصحاب النزعة الآلية في مقابل النزعة الديناميكية التي تفسر الأشياء بصدورها مباشرة عن الأصل . لا عن طريق الانفصال . ولكن تسلم برى أن هذا الرأي غير صحيح . وأن انكسمندريس لم يقل

ما
هو
الشيء
الذي
يحدد
الكم
والكيف

بهذه النظرة . وأن هذه النظرة إنما أتت متأخرة حينما أصبحت هناك عناصر محدودة . ولكن يمكن تفسير هذه العناصر لابد من القول بالانفصال أو الاتصال ؛ أي أن هذا التفسير الآلى لا ينطبق إلا على أنباذوقليس وديموقريطس ، لأنه يتضمن من ناحية أن هناك مبدأ روحياً هو الذى يحدث هذا الانفصال عن الأصل . وهذا المبدأ الروحى هو المحبة والكراهية عند أنباذوقليس . والخلاف عند ديموقريطس والذريين . فلهذا السبب لا يمكن لنا أن نعتبر أن الانفصال عند إنكسمندريس يجب أن يفهم فهماً آلياً ، بل على العكس ؛ هذا الانفصال الذى لم يحدده إنكسمندريس تحديداً واضحاً . لابد أن يفهم أيضاً فهماً ديناميكياً ، كما هي الحال أيضاً فيما يتصل بنشأة الأشياء عند سلفه طاليس .

أول ما ينشأ عن طريق هذا الانفصال من اللاحدود الحار والبارد . وتقول بعض الروايات إنه بعد ذلك يتحول الحار ، إذا كان متكاثفاً ، إلى الهواء . وإذا كان متخلخلاً إلى النار . كذلك الحال في البارد إذا كان متكاثفاً تحول إلى تراب ، وإذا كان متخلخلاً تحول إلى ماء . إلا أن هذه الرواية — كما لاحظنا من قبل بالنسبة إلى طاليس — نفترض مقدماً أن القول بالعناصر الأربعة كان معروفاً لدى إنكسمندريس ، ولما كنا قد رفضنا هذا القول باعتبار أنه لم ينشأ إلا فيما بعد ، فانتالاستطيع الأخذ بهذه الرواية كذلك . والأشياء عند إنكسمندريس تنشأ بعد ذلك من الحار والبارد . وهو يقول إن الكواكب الثابتة ، ثابتة في جلد السماء . أما

الكواكب غير الثابتة فهي عبارة عن الشُّعْرَات الموجودة في غلاف
السماء . وحينما تسد شجرة من هذه الشُّعْرَات يحصل الخسوف أو
الكسوف .

وقال انكسمندريس من ناحية ثانية بوجود عوالم لا عدد لها
وهذا قول ثابت في جميع الروايات . إلا أن المشكلة هي هل هذه
العوالم التي لا عدد لها ، توجد معاً أو يوجد الواحد منها بعد الآخر ؟
هنا يلاحظ أن انكسمندريس كان يقول بأن الولادة تقتضي الفناء
والكون يقتضي الفساد . فكل عالم يولد لابد أن يكفر عن خطيئته
الميلاد بأن يفنى . يفنى ليولد عالم جديد . فهذا ما تقتضيه العدالة .
من حيث أن ذلك الفناء تكفير عن الوجود . لأن الوجود بطبيعته
خطيئة اذ الوجود معناه طرد موجود والحلول محله .

ولهذا فإن أصبح الآراء في هذا الصدد وأكثرها احتمالاً هو
القول بأن هذه العوالم لا توجد معاً ، وإنما هي توجد متتابعة ،
فاذا فنى الواحد وجد الآخر الذي يليه وهكذا استمرار . ويكفى
هذا فيما يتصل بنظريات انكسمندريس . والآن فإذا أردنا
أن نبين الفصلة التي تربط انكسمندريس بطاليس وجدناها على
النحو التالي ~~ف~~ يلاحظ أولاً أن انكسمندريس قد تأثر بطاليس
ليس فقط من حيث أنه أرجع الوجود إلى واحد بل وأيضاً من حيث
أنه بدأ وجود الأشياء من الماء . لأن انكسمندريس يجعل البارد
هو الذي تنشأ عنه الأشياء بعد ذلك . إلا أن انكسمندريس
يختلف عن طاليس في أنه لم يقل يبدأ معين في الكيف بل قال

ما
ن
ر

بمبدأ غير معين ، إن من حيث الكيف أو من حيث الكم . ولهذا كان
فكره أرقى من فكر طاليس . لأنه أقرب إلى التفسير الصحيح . هذا
من ناحية . ومن ناحية أخرى كان انكسندريس عالماً طبيعياً بالمعنى
الحقيقي . لأنه حاول أن يرجع الأشياء بطريقة طبيعية خاصة إلى
أصولها . وأن يفسر نشأتها تفسيراً طبيعياً خالصاً . ثم إن
انكسندريس قال لأول مرة بعوالم لانهاية لها توجد وتنتهي وهذا
القول كان المقدمة لقول أرسطو فيما بعد بأن حركة العالم أزلية أبدية .
انكسار : انتهى انكسندريس إلى أن المبدأ الأول لابد
أن يكون لانهاية أو لا محدوداً . فكان لابد لحلقه أن يقول أيضاً
بمبدأ لانهاية أو لا محدود . ولكنه كان يؤخذ على انكسندريس
أن المبدأ الذي قال به لم يكن مبدأ معيناً بالكيف . ولهذا كان لابد
المبدأ الجديد الذي يقول به حلقه أن يكون معيناً بالكيف . **انكسار**
قال انكسار . الذي كان تلميذا لانكسندريس ومعاصراً له .
بمبدأ جديد اعتقد فيه هاتين الصفتين . وهذا المبدأ الجديد هو الهواء /
وهنا يختلف المؤرخون والنقاد في ماهية هذا الهواء . فهو
يختلف عن الهواء المعروف الذي هو أحد العناصر الأربعة . أم
هو كهذا الهواء سواء بسواء . والرأي الأرجح الذي كاد المؤرخون
أن يتفقوا عليه هو أن هذا العنصر هو الهواء بعينه كما تنصرونه .
خصوصاً إذا لاحظنا أن انكسار كان يعتبر الهواء الشيء الذي
يحيط بالكون . ومعنى هذا أن الهواء شيء لانهاية . وهذا الهواء
يتحرك حركة دائمة . **انكسار** قال انكسندريس من قبل عن اللامتناهي

أو اللامحدود إنه يتحرك حركة دائمة ، كذلك الحال في هذا الهواء
يتحرك حركة دائمة .

أما طبيعة هذه الحركة فهي أيضا موضع خلاف . فبعضهم
مثل تيشملر ، يقول إن الحركة التي يتحرك بها الهواء هي الحركة
الدائرية ، والبعض الآخر — ومن أتباع هذا الرأي تيلر —
يرجع أن تكون الحركة هي حركة الدوامة . وعلى كل حال فإسنا
نستطيع أن نقطع برأى في هذه المسألة .

والكتاب الأقدمون ينسبون أيضا إلى انكسائس أنه جعل
من هذا الهواء إلها . ولكن يلاحظ أيضا أن هذا الرأي ليس
بثابت تمام الثبوت . ولكن من المرجح أن انكسائس كان يعتبر
المادة حية ، وكان يعتبر — تبعاً لهذا — أن مادته هي أيضا تتصف
بالحياة ، وأنها لما كانت تسود كل الكائنات فهي كالآلهة سواء
بسواء . أما الدوافع التي دفعت انكسائس إلى القول بأن الهواء
هو الأصل ، فلعل أرجح ما يمكن أن يقال في هذا الصدد هو أنه قد
رأى أن مصدر الحياة في الإنسان هو الهواء ، لأنه بمجرد اقتران
النفس بتهن الحياة ، فمصدر الحياة في الإنسان إذن هو النفس أو بعبارة
أخرى هو الهواء . فينقل انكسائس هذا المصدر من الإنسان إلى
الطبيعة الخارجية كلها . وفي هذا تظهر صحة رأى نيشه من قبل ،
وهو أن الفلاسفة اليونانيين قد انتقلوا من التشبيه الإنساني إلى
الطبيعة الخارجية مباشرة . ويلاحظ أن انكسائس كان يعتبر
النفس روحاً هي الهواء ، أي أن النفس كانت عنده هواء ، وحينما

يريد أن يوضح كيفية نشأة الكون . يحاول أن يوضح الفكرة
الغامضة التي قال بها انكسندريس وهي فكرة الانفصال ، فيقول
إن ذلك يتم عن طريق التخلخل والتكاثف . فالطريقة التي
تصدر بها الأشياء عن المبدأ الأول هي بأن تتخلخل أو تكاثف .
ويستمر التخلخل والتكاثف حتى تنشأ جميع الأشياء . ويلاحظ
أولاً أنه عن طريق التخلخل يستحيل الهواء ناراً . ثم تستحيل النار
إلى بخار وبخار إلى ماء . ويستحيل الماء أخيراً إلى تراب . ولكن
تسلر يلاحظ هنا أن نسبة هذه الأقوال إلى انكسائس نسبة غير
محتملة . لأن هذه الأقوال تفترض أن انكسائس كان يقول
بالمعاصر الأربعة ، وقد رأينا من قبل كيف أن تسلي يرى أن هذا
القول لم يأت لأول مرة إلا عند أنباذوقليس .

وعلى حال ، فقد رأى انكسائس أن أول شيء ينشأ من الهواء
هو الأرض . وقد تصور الأرض على شكل قرص المنضدة . وعلى
هذا النحو هي معلقة في الهواء ، وكذلك الحال في الشمس . وقد
استطاع لأول مرة أن يكتشف هذه الظاهرة ، وهي أن القمر
يستمد نوره من الشمس . وحاول أن يفسر خسوف القمر فقال
إن هناك إلى جانب الكواكب السيارة النيرة ، كواكب أخرى
معتمة ، فإذا تصدت هذه الكواكب المعتمة بين الشمس وبين القمر
حدث الخسوف .

فإذا انتقلنا من هذا إلى بيان مكانة انكسائس في المدرسة الأيونية
وفي الفلسفة اليونانية على وجه العموم ، وجدنا أولاً أنه كان متأثراً

بسابقه كل التأثير ، وأنه لم يكن طريقاً كل الطرافة كما يدعى رثر .
وذلك لأن قوله بلاتهاية أو لا محدودية المبدأ الأول وهو الهواء .
وقوله بأن هذا المبدأ الأول في حركة مستمرة نقول إن هذين
القولين قد أخذهما قطعاً عن انكسمندريس . ثم أن تحديد
الكيفية التي تتم بها نشأة الأشياء عن المبدأ الأول تحديد يتفق
من بعض الوجوه — أو في الفكرة على الأقل — مع التحديد
الذي وضعه انكسمندريس من قبل . هذا من ناحية .
ومن ناحية أخرى يلاحظ أن انكسائس كان متفقاً مع طاليس
في جعله المبدأ الأول معيّنًا بالكيف ، مما يدعو إلى القول بأنه كان
متأثراً في هذا به .

ولكن هذا لا يمنعنا من أن نقول إن في انكسائس كثيراً من
الطرافة ، فهو يمثل لنا — كما رأينا — كمال الفلسفة الأيونية ، ويمثل
لنا النزعة العلية الخاصة التي بدأت تظهر عند الفلاسفة الأيونيين ،
لأن التجاه إلى الأساطير كان قليلاً كل القلة ، فيها ترى عند
انكسمندريس أن نشأة الأكوان وفناءها ، أو كونها وفسادها ، إنما
كان ذلك لعل أخلاقية هي العدالة وما تقتضيه من عقاب أو جزاء ،
نجد أن انكسائس يحاول أن يفسر ذلك تفسيراً ألبا . أي علياً ، بقوله
بفكرتي التخلخل والكثف . ومعنى هذا أننا نجد في انكسائس
تقدماً لفكر اليونان نحو التفسير العلي الخالص للأشياء .

امتداد الفلسفة الأيونية : وقفت المدرسة الأيونية عند
انكسائس . إلا أن مبادئ هذه الفلسفة قد أثرت كل التأثير فيمن

أما من الفلاسفة بعد هذه المدرسة ، خصوصا الفلاسفة الذين ولدوا في أيونية مثل هرقليطس وأنكساغورس وديموقريطس . إلا أنه يلاحظ أن مذاهب هؤلاء لها طابع خاص واضح ظاهر . يجعلنا نفرق بفرقة كبيرة بين فلسفتهم وفلسفة المدرسة الأيونية ، ولهذا لا يمكن لنا أن نعددهم امتداداً للفلسفة الأيونية . أما الذين كانوا حقاً امتداداً للفلسفة الأيونية . فهم فلاسفة آخرون من عيار أقل من هؤلاء الفلاسفة . وأشهر هؤلاء أولاً هيثون وقد قال بما قال به طاليس من قبل من أن الماء هو المبدأ الأول لجميع الأشياء . والذي دعاه إلى هذا القول هو أنه رأى أن الحيوانات المنوية مائية أو على الأقل . على حدّ تعبير أرسطو — رطبة . ولهذا يجب أن يمد المبدأ الذي نشأت عنه الأشياء رطبا أي ماءً أيضاً . إلا أن المعلومات التي لدينا عن هيثون ضئيلة نافية . وأرسطو من ناحية أخرى يتحدث عنه حديثاً مثوّه السخرية والازدراء . فلم يكن يعتبره فيلسوفاً ذا قيمة (٦) .

أما الفيلسوف الذي كان ذا قيمة كبيرة ، ممن كانوا امتداداً لفلسفة الأيونية . فهو ذيوجانس الأبولوني . قال ذيوجانس إن المبدأ الأول يجب أن يكون أولاً أزلياً أبدياً قادراً على النفوذ في جميع أجزاء الكون متحركاً باستمرار . ومن ناحية أخرى يجب أن يكون هذا المبدأ مبدأ الحياة في الوجود ومبدأ الحركة ، ولذا قال بما قال به أنكساغورس من أن هذا المبدأ هو الهواء . لأنه وجد أن الهواء يمتد في جميع الأشياء . وأنه لا نهائي . وأنه أزلي أبدي . ثم من ناحية

أخرى الهواء أقرب الأشياء إلى الأشياء اللاحسية ، أى إلى الروح .
 وذيوجانس ينسب إلى هذا المبدأ أولاً الأزلية والأبدية . وثانياً
 الحياة . وثالثاً العلم . ورابعاً القدرة ، وبخاصة العظمى . وهذه
 الصفات كلها لا بد منها لكي يمكن تفسير فعل المبدأ الأول من
 حيث أنه مبدأ الحياة وأنه مبدأ الحركة وأنه المبدأ الأول الذى
 تنشأ عنه جميع الأشياء فهو إذن أكبر الأشياء . ومن حيث أن
 الاستحالات المختلفة يجب أن تكون صادرة عنه . وهنا يلاحظ أن
 ذيوجانس الأيولونى يقول إن هذا المبدأ واحد . وينكر على
 أبازوقليس قوله بمبادئ أربعة . لأنه رأى أن مثل هذا
 القول يجعل من الصعب علينا أن نفهم التغير . لأن التغير معناه
 قابلية تحول الشيء إلى شيء آخر . وهذا لا يمكن أن يتم إلا إذا كانت
 الأشياء من جنس واحد .

تلك هي أهم الأقوال التى قال بها ذيوجانس زيادة على أقوال
 المدرسة الأيولونية . ويلاحظ أيضاً أن ذيوجانس كان في هذا متأثراً
 بالتطور الفلسفى العظیم الذى حدث منذ انكسارالس حتى عهد
 نرى أولاً آثاراً واضحة من تفكير أبازوقليس ، على الأقل في رد
 عليه . وثانياً تأثر انكسافورس ، من حيث أنه اضطر إلى القول
 بأن المبدأ الأول مبدأ روحى .

المدرسة الفيثاغورية

لم تكن المدرسة الفيثاغورية مدرسة فلسفية خرسى ، بل كانت إلى جانب هذا ، أو قبل هذا ، مدرسة دينية أخلاقية ، على نظام الطرق الصوفية . فالى جانب المبادئ الفلسفية التى قالت بها هذه المدرسة ، توجد مبادئ صوفية ومذاهب متصلة بالزهد والعبادة . وعلى هذا ، يجب على مؤرخ الفلسفة أن يميز تمييزاً دقيقاً بين المذاهب الفلسفية الخالصة فى هذه المدرسة ، وبين مذاهبها الدينية والأخلاقية . وقد أغضى عدم التفرقة بكثير من المؤرخين إلى الخلط والتناقض فى فهم مذهب الفيثاغورين ، فنحاول الآن أن نعرض للأقوال الفلسفية الخالصة التى قالت بها هذه المدرسة ، صارفين النظر عن الأقوال الأخلاقية والدينية الخالصة .

فتقول أولاً : إن القول الرئيسى الذى قالت به هذه المدرسة هو أن كل شىء هو العدد لا يبد أن هذا القول الذى عرفت به الفيثاغورية قد صيغ صيغتين مختلفتين اتخذتا مؤرخون منهما وسيلة لفهم قول هذه المدرسة على نحوين مختلفين : فالصيغة الأولى لهذا القول هى أن كل الأشياء أعداد ، بمعنى أن الأشياء نفسها فى جوهرها أعداد ، أو بعبارة أخرى إن الأعداد هى التى تكون جوهر الأشياء . والصيغة الثانية لهذا القول . هى التى تذكر أن الأشياء تماكي الأعداد ، ومعنى هذا أن الأشياء قد صيغت على نموذج أعلى هو

العدد. وهذا القول في هاتين الصيغتين ، قد ذكره أرسطو (١) .
فهو يقول إن الأشياء جوهرها العدد عند الفيثاغوريين وذلك في
كتابه ، ما بعد الطبيعة ، ويقول نارة أخرى في كتابه ، السماء ،
إن الفيثاغوريين يقولون إن الأشياء تتعاكى العدد . وإن العدد
نموذج الأشياء . وقبل أن نحدد المعنى الذي يجب أن يفهم لهاتين
الصيغتين ، يجدر بنا أن نقول إن أرسطو يفرق بين العدد عند
أفلاطون والعدد عند الفيثاغوريين ، فيقول إن الفيثاغوريين
لا يجعلون الأعداد مفارقة للأشياء التي هي نموذج لها ، كما فعل
أفلاطون حينما جعل الصور أو المثل مفارقة للأشياء التي تشاركها
في الوجود ، وإنما هم يجعلون الأعداد متصلة وغير منفصلة عن
الأشياء . وهذا يبين لنا الطريق الصحيح الذي يجب علينا أن
نسلكه من أجل بيان ماهية الأعداد من حيث صلتها بالأشياء .
وذلك أن الراجع أن هاتين الصيغتين المتريز كرتاهما من قبل يعبران
عن قول واحد . هو أن جوهر الأشياء العدد ، إذ أن أرسطو
حينما يجعل الأعداد عند الفيثاغوريين غير مفارقة للأشياء ، إنما
يجعل هذه الأشياء والأعداد شيئاً واحداً . ومعنى هذا أن الأشياء
في مكوناتها وجوهرها أعداد ، كما أن القول بأن نموذج الأشياء
هي الأعداد يرجع أيضاً إلى القول بأن الأعداد جوهر الأشياء ،
لأن الأعداد نفسها توجد مع الأشياء ولا تفتقر عنها افتراق
الصور الأفلاطونية عن الأشياء المشاركة لها في الوجود . ومن هنا
نستطيع أن نقول إن معنى الصيغتين واحد . ونحن نلاحظ من

هذا
القول
أن

و

ناحية أخرى أن أرسطو يورد الصيغتين في موضع واحد ، ولو أنه رأى أن هناك فرقاً بين معنى الصيغتين ، إذن لذكر هذا الفرق أو لما ذكر الصيغتين في موضع واحد باعتبارها يدلان على معنى واحد . والنتيجة التي نستخلصها من هذا هي أن قول الفيثاغوريين المشهور يجب أن يفهم باعتبار أن الأشياء تكون جوهرها العدد . ومع ذلك فلا بد من أن نتساءل كيف تكون الأعداد جوهر الأشياء ؟

هنا يختلف المؤرخون القدماء الذين ذكروا مذاهب الفيثاغوريين اختلافاً شديداً ، فبعضهم يقول إن الأعداد تكون جوهر الأشياء باعتبارها الصورة ، وبعضهم يقول إن الأعداد تكون جوهر الأشياء باعتبارها صورة وهولي معاً . وتسلر من أصحاب الرأي القائل بأن الأعداد صورة وهولي معاً للأشياء . ولكن المؤرخين الأحدث منه . قالوا إن الأعداد كالصورة بالنسبة إلى الأشياء ، معتمدين في ذلك على التفرقة التي كانت موجودة من قبل بين الأيرون *ἀπειρον* والبيرس *πέρας* . فالأيرون هو الشيء القابل . بينما البيرس هو العلاقات الموجودة بين الأشياء . والمنظم لها وعلة الانسجام فيها ومصدر الرابطة التي تربط بها . وعلى هذا الأساس كان الفيثاغوريون ينظرون من جهة إلى الأعداد باعتبارها العلاقات أو النسب الموجودة بين الأشياء ، بينما كانوا يقولون أيضاً بشيء يقبل هذه النسب هو المادة أو الهولي أو الأيرون . ويظهر أن هذا القول الأخير أقرب إلى الرجحان من قول

تسلر . لأن الذي دعا الفيثاغوريين إلى القول بأن العدد أصل الأشياء هو ما رأوه من نظام وانسجام بين الأشياء . وعلى هذا فقد كان تصورهم للعدد باعتباره العلاقات أو النسب الموجودة بين الأشياء بعضها وبعض والتي تنظم المادة المضطربة في الأيون .

أما عن الدافع الذي دفع الفيثاغوريين إلى أن يقولوا هذا القول . فنذكر أن السبب الأصلي الذي دفع أولئك الفلاسفة الفيثاغوريين إلى هذا — كما يح — دتنا أرسطو وفيلولاوس — هو ما رأوه من انسجام بين الأشياء . وعلى الأخص بين حركات الكواكب . فنقلوا هذا الانسجام الموجود في الكواكب إلى الأشياء واعتبروا أن الأشياء أيضاً خاضعة لهذا الانسجام . وهم من ناحية أخرى قد لاحظوا من عنايتهم بالموسيقى أن النغمات أو الانسجام يقوم على الأعداد : فالنغمات الموسيقية تختلف الواحدة منها عن الأخرى تبعاً للعدد . وقد يبدو لنا مثل هذا القول غريباً ، ولكن يلاحظ من أجل أن يبدو هذا القول أقل غرابة ، أنهم كانوا يربطون الأعداد بمعتقداتهم الدينية . فكان لبعض الأعداد سر خاص . وكانوا في هذا متأثرين من غير شك بالانذاهب الشرقية ، خصوصاً عند البابليين حينما كانوا يجعلون لبعض الأعداد فضائل وأسماء متصلة بالوجود . هذا من ناحية . ويلاحظ من ناحية أخرى أن اكتشاف الفيثاغوريين للانسجام الموجود في الكون قد أدهشهم ، وجعل من العظيم لديهم أن يمتد هذا الانسجام إلى جميع الكون حتى يصبح هذا الانسجام جوهر الأشياء ؛ ولما كان الانسجام يقوم على العدد ،

كان من الطبيعي إذاً أن يقال إن جوهر الأشياء هو العدد .
 المقرر : قسم الفيثاغوريون العدد إلى قسمين : العدد الفردي
 والعدد الزوجي . وقالوا إن العدد الفردي هو المحدود والعدد
 الزوجي هو اللا محدود ، لأن الفردي لا يمكن أن ينقسم إلى اثنين
 بل يقف عند حده هو . بينما العدد الزوجي ينقسم . فهو غير محدود .
 ثم ربطوا بين المحدود واللا محدود وبين المذاهب الأخلاقية فقالوا
 إن المحدود هو الخير بينما اللا محدود هو الشر . وأدى بهم هذا في
 النهاية إلى القول بأن طبيعة الوجود طبيعة ثنائية . ففي الوجود
 المحدود واللا محدود وكل ما ينشأ عن هذين المتعارضين من صفات .
 فقالوا بأن في الوجود تعارضاً . ورفضوا أنواع هذا التعارض إلى
 عدد متناهي في نظريتهم هو العدد ١٠ . فقالوا أن أنواع التعارض في
 الوجود عشرة هي : أولاً : محدود ولا محدود . ثانياً : فردي
 وزوجي . ثالثاً : الوحدة والتعدد . رابعاً : المستقيم والمنحني .
 خامساً : المذكر والمؤنث . سادساً : النور والظلمة . سابعاً : المربع
 والمستطيل . ثامناً : الخير والشر . تاسعاً : الساكن والمتحرك .
 عاشراً : الجيد واليسار .
 بيد أن هذه الألواح ليست لوحة قديمة . بل يظهر أنها لوحة
 قال بها الفيثاغوريون الذين كانوا في العهد الثاني من عهود المدرسة
 الفيثاغورية . وتقصدية عهد فيثولاوس . وعند نجد هذه اللوحة كاملة :
 أما عند المدرسة القديمة فلا نجد إلا إشارات عابرة لبعض أنواع
 التناقض .

ثم ننتقل الآن إلى الكلام عن هذا التقسيم للعدد إلى فردى وزوجى أو محدود ولا محدود ، فنقول إن الفيثاغوريين أنفسهم قد اختلفوا اختلافاً كبيراً في بيان ماهية العدد من هذه الناحية . فبعضهم قال إن الأصل في الأعداد هو الوحدة ، وعن هذه الوحدة تنشأ الثنائية . والوحدة عند أصحاب هذا رأى تقابل الصورة ، بينما الثنائية تقابل الهيولى أو المادة . ومن هنا فإن الأشياء كلها لم تنشأ إلا عن طريق هذه الثنائية . والاولى أو الوحدة مصدر الخير ، بينما الثنائية مصدر الشر . ولهذا نجد أن الخير والشر مرتبطان في كل الأشياء تمام الارتباط . ثم حاولوا من بعد أن يرجعوا هذه الوحدة إلى الله فقالوا إن الوحدة هي الاله وفي مقابل الاله توجد الهيولى ، والأشياء تشارك فيما بين الله وبين الهيولى . وهنا مصدر الخير والشر في الوجود .

أما أصحاب الرأى الآخر ، فيقولون إن الأصل هو هذه الثنائية بين الوحدة وبين الثنائية أو الكثرة ، وينشأ الكون بانفصال الواحد عن الآخر ، وعلى هذا يتكون الكون عن طريق الصدور . فمن الوحدة الأولى ، التي هي مزيج من الوحدة والكثرة ، ينشأ الكون والأشياء . وسيرجع إلى الوحدة مرة ثانية . وهذا يشبه نظرية الصدور عند الأفلاطونية الحديثة . ولذا يلاحظ أن أصحاب هذا الرأى هم المتأخرون من الفيثاغوريين . ولستنا نستطيع أن نعد هذا القول مذهب الفيثاغوريين الأولين . كما أنه من ناحية أخرى يتنافى مع القول بفكرة الانسجام والنظام الأول . وهي

فكرة واضحة عند المدرسة الفيثاغورية الأولى .

فأصوب الآراء اذن هو الرأي الأول القائل بأنه في الأصل كانت الوحدة ، ثم كان من بعد ثنائية هي الهول . لكن لاحظ أن هذا القول ليس صحيحاً كل الصحة ، فقد قال به متأرون أيضاً . ولاحظ أيضاً أن أرسطو لا يذكره عن الفيثاغوريين . ومعنى هذا أنه قول لم يأت إلا متأخراً . وكان نتيجة للتفرقة التي قال بها أرسطو بين الهول وبين الصورة .

وهناك قول ثالث بأن الأعداد يجب ألا ينظر إليها من الناحية الحسابية . إنما من الناحية الهندسية . بمعنى أن الأعداد هي أولاً النقطة . وعن النقطة يتفرع الخط والسطح والجسم ... الخ : فالأعداد أعداد هندسية ، وليست أعداداً حسابية . ومن الذين يفسرون إلى الفيثاغوريين وفيثاغورس أنهم قالوا إن الأشكال الهندسية هي أصل الأشياء ، ثم راجع أرسطو الذين غالوا في هذا إلى حد بعيد ، حتى أنكروا على الأعداد الفيثاغورية أن تكون أعداداً حسابية بوجه من الوجوه . إلا أن هذا القول أيضاً غير صحيح ، لأن مالدنيان وثاني ، خصوصاً المبكرة منها ، لا تدلنا على أن الفيثاغوريين قد قالوا بمثل هذا القول . وهو كالأقوال السابقة ، إما أن يكون منحولاً إلى الفيثاغوريين الأولين ، وإما أن يكون من وضع المحدثين من الفيثاغوريين الذين وجدوا في تصنيف الجمع والتأليف .

والرأي الأخير الذي يجب أن يقال في هذا الصدد هو أن الأعداد التي عناها الفيثاغوريون أعداد حسابية فحسب ، وليست

أعداداً هندسية . وليست الوحدة الأولى منها إلهة ، كما أن هذه الوحدة ليست أيضاً ثنائية تجمع بين الوحدة والثنائية . ومعنى هذا أن الرأي الأخير هو أن الأعداد الفيثاغورية أعداد حسابية في ماهيتها وهذه الأعداد الرياضية هي أصل الموجودات . ولكننا قلنا إن أصل الوجود هو المعارض من حيث أن العدد أصل الوجود . والعدد بدوره ينقسم قسمين . قبل الوجود في معارض مستمر ؟ هنا يأتي الفيثاغوريون بنظريتهم في الانسجام فيقولون إن الأشياء المتعارضة تتحد أيضاً . فالكثرة تصبح وحدة والمختلف يصبح مؤتلفاً . وهذا الانسجام نفسه يتم عن طريق الأعداد نفسها . فالعدد بطبيعته يحتوي مبدأ الانسجام . وليست الأعداد إذاً مبدأ المعارض لحسب . بل هي في الآن نفسه مبدأ الانسجام .

تطور نظرية الأعداد عند الفيثاغوريين : لما كان الفيثاغوريون قد قلوا إن الأعداد هي جوهر ، فقد حاولوا من قبل أن يطبقوا القول على جميع الأشياء . ومن هنا ذهبوا إلى بيان الخصائص المختلفة التي للأعداد . بل اضطروهم هذا المذهب نفسه إلى أن يقرضوا وجود أشياء لا علة لوجودها إلا كون نظرية الأعداد نفسها تقتضيها . وذلك كما فعلوا في نظرية الأرض المقابلة فانهم - كما سنرى فيما بعد - لم يقولوا بعرضهم هذا إلا لأن مذهب الأعداد . وبخاصة العدد عشرة يقتضي أن يضعوا هذا الجسيم الجديد ، إلى جانب الأجرام التسعة الأخرى . بدأ الفيثاغوريون بأن نسبوا إلى الأعداد صفات هندسية .

فقالوا كما يذكر أفلاطون وأرسطو إن العدد ١ يقابل النقطة .
والعدد ٢ يقابل الخط ، والعدد ٣ يقابل السطح ، والعدد ٤ يقابل
الجسم . فهناك إذن تقابل واتصال بين الأعداد وبين الأشكال
الهندسية . فإذا كنا قد أنكرنا من قبل أن تكون الأعداد
الفيثاغورية أعداداً هندسية ، أو أشكالاً هندسية ، فليس معنى هذا
أن الفيثاغوريين لم يقولوا بأن هذه الأعداد تقابلها الأشكال الهندسية .
فيذا على الأقل — إن لم تصح روايته — ما يقتضيه مذهبهم من أن
كل الأشياء أعداد . ثم هم من ناحية أخرى ينسبون إلى الأعداد
صفات أخلاقية فيقولون مثلاً إن العدد خمسة مبدأ الزواج ،
لأنه ناتج الجمع بين العدد الذي يدل على الذكر والعدد الذي يدل
على المؤنث . وكذلك الحال في العدد ٧ تبعاً للمعتقدات القديمة :
هو العدد الذي عن طريقه تنقسم الحياة الانسانية . والعدد ١٠ هو
أكمل الأعداد ، وهو الوحدة الرئيسية التي تشمل كل الأشياء
الأخرى ، خصوصاً إذا لاحظنا أن العدد ١ هو حاصل جمع الأعداد
الأولى . ولهذا ارتفع به الفيثاغوريين ، كما ارتفع به من بعد
الأفلاطونيون الذين اتجهوا اتجاهها فيثاغوريا مثل أسبوسيبوس ،
إلى مرتبة الآلهة لأن هذا العدد هو أصل الوجود . كذلك الحال في
العدد ٤ : فقد كان له مقام كبير عند الفيثاغوريين ، لأنه أول عدد هو
حاصل ضرب عدد في نفسه . وبعد هذا ينتقلون من تلك الصفات
الأخلاقية إلى الصفات الحسابية المتصلة بالأعداد نفسها ، فيقولون
مثلاً عن الواحد إنه الأصل في الأعداد ومنشأ الانقسام إلى الزوجي

والفردى . والعدد ١ هو العدد الزوجى ، والعدد ٣ هو العدد الفردى
 الأول . والعدد ٤ هو حاصل ضرب أول عدد في نفسه ، والعدد ٥
 رأينا صفته من قبل ، ويضاف إلى هذه الصفة أنه العدد الذي إذا
 ضرب في أى عدد آخر فإن حاصل الضرب (العدد الجديد) سيكون
 منتزعا إما بنفس العدد أو بالعدد ١ . والعدد ٦ هو العدد الذي
 إذا ضرب في نفسه أنتج في خاتمة الأحاد نفس العدد ٦ . أما العدد ٧
 فهو المتوسط النفس بين الأعداد الأولى إلى عشرة (١٠) .
 وذلك كما يلي : $1 = 3 - 2$ ، $2 = 3 - 1$ ، $3 = 4 - 1$ ، $4 = 3 + 1$ ، $5 = 3 + 2$ ، $6 = 3 + 3$ ، $7 = 3 + 4$ ، $8 = 3 + 5$ ، $9 = 3 + 6$ ، $10 = 3 + 7$.
 وذلك إلى جانب العدد ٣ . أما العدد ٨ فهو أول عدد تكمى .
 والعدد ٩ تأتى له أهميته من حيث أنه أول مربع ٣ ، ثم من حيث أنه
 ثانيا آخر الأعداد قبل العشرة . أما العدد ١٠ فهو كما رأينا أكمل
 الأعداد ، وكل ما وراه من أعداد هو تكرار لهذا العدد .

نتقل من هذا إلى تطبيق نظرية الأعداد على العناصر . وهنا
 يقول الفيثاغوريون إن العناصر لا بد قطعاً أن تكون مقابلة للأشكال
 المنتظمة . وأول الأشكال المنتظمة المكعب وهو يقابل التراب ، ثم
 الشكل الهرمى وهو يقابل النار . والمثلث المنتظم يقابل الهواء ، ذو
 العشرين وجهاً المنتظم يقابل الماء ، أما العنصر الخامس فيحوى
 جميع هذه العناصر الأربعة وهو أكمل الأشكال المنتظمة ، وهو
 ذو الاثنى عشر وجهاً المنتظم . ولستأ نعرف على وجه التحديد لمن
 تنسب هذه النظرية : أهي الفيثاغورس نفسه أم فيثولاوس ، لكن
 يذهب على الظن أن هذه النظرية كانت نظرية فيثولاوس ولم تكن

نظرية فيثاغورس أو المدرسة الفيثاغورية الأولى . وسنرى فيما
 بعد كيف أن أفلاطون في طيمائوس يتخذ مثل هذه النظرية عينها .
 فيقول إن الذرات المكونة للعناصر لها أشكال مختلفة بحسب ما قلناه .
 فإذا ما انتقلنا الآن من العناصر إلى الأشياء التي يتركب منها
 الكون . / وجدنا أولاً أن الفيثاغوريين كانوا يقولون بأن العالم
 حادث . وذلك واضح من كلام أرسطو حين يقول إن واحداً من
 الفلاسفة السابقين لم يقل بأن العالم قديم . بل كلهم قالوا إن العالم
 وحدة واحدة . وهذا يدلنا دلالة قاطعة على أنه حتى الفيثاغوريين
 أنفسهم قالوا بأن العالم حادث . ولكن كيف يقولون بأن العالم
 حادث ؟ لقد قالوا إن العالم كان في البدء في وسطه أو في مركزه
 النار (كما فعل هرقليطس) . وعن طريق الجذب إلى هذه النار
 تنفصل الأشياء عن اللا محدود . واللا محدود عند فيثاغورس أو
 الفيثاغوريين هو الطولي أو الخلاء . نقول حينئذ يتجذب نحو
 النار بعض العناصر القريبة إليها . وشيئنا فشيئاً يتكون العالم .
 والعالم مكون أولاً من السماء الأولى ويلى السماء الأولى الكواكب
 الخمسة . ويلى الكواكب الخمسة على الترتيب : الشمس ثم القمر
 ثم الأرض . ولكي يتم عدد هذه الأجرام فصيح عشرة من أجل
 أن يكون الكون كاملاً . أضاعوا جرماً جديداً سموه باسم الأرض
 المقابلة . وهذا الجرم الجديد مركزه بين الشمس وبين الأرض .
 وهو الذي يشمل في أحداث الليل والنهار .
 وعلى هذا الأساس قام النظام الكوني عند الفيثاغوريين . وتأتي

بعد ذلك فكرة الانسجام . وهنا يقول الفيشاغوريون إن الكواكب
متحركة . وإن كل حركة تؤدي إلى نعمة ، وإن النعمة تختلف الواحدة منها
عن الأخرى تبعاً لسرعة الحركة . والأجرام أو الكواكب مختلفة
في سرعة نفعاتها تبعاً لبعدها أو قربها عن المركز — ولهذا فإنها
نعمات مختلفة ، إلا أن هذه النعمات المختلفة تكون في تدرجها
الأوكتاف (الطبقة) . والأوكتاف هو الانسجام عند الفيشاغوريين ،
ولهذا فإن الأجرام السماوية في حركاتها تبدو في انسجام أو تحدث
الانسجاماً .

وهنا تأتي مسألة أخرى حولها الكثير من الجدل . وكان
مصدر هذا الجدل أن الروايات التي قالت بهذا القول كانت متأثرة
بالنظرية الرواقية التي أتت فيما بعد . وتلك المسألة هي مسألة نفس
العالم . ولعل أدرج الآراء في هذا الصدد رأي تلسر الذي أنكر
أن يكون الفيشاغوريون قد قالوا بروح العالم . وكل ما يمكن أن
يقال في هذا الصدد هو أنه تصدر عن النار الأولى حرارة أو حياة
تشیع في أجزاء الكون . إلا أن هذه الحياة أو الحرارة لا تكون
شيئاً واعياً مريباً يمكن أن يسمى باسم النفس الكلية كما هو الحال
في اليليا *πνευμα* الرواقية . أما النفس الانسانية فقد قال
الفيشاغوريون عنها — حسب ما يورده أفلاطون وأرسطو — إنها
عدد . وإنها انسجام . ولكن هذا القول لا يجب أن يفهم بحسب ما فسر
المتأخرون ، أعني باعتبار أن الروح انسجام البدن . فكل ما يمكن
أن يثبت للفيشاغوريين في هذا الصدد هو أنهم قالوا إن النفس

انسجام بحسب ، ولكن لا نستطيع مطلقاً أن نقول إنهم قالوا عن النفس إنها انسجام للبدن . فهذا القول أشبه ما يكون بالنظرية الأرستطالية في أن النفس كال أول لجسم طبيعي إلى ذى حياة بالقوة . ولهذا لا يمكن أن يقال إلا أن النفس عند الفيثاغوريين هي انسجام أو عدد ، وذلك تبعاً لنظريتهم الرئيسية ، وهى أن كل الأشياء عدد . وهنا نصل إلى قول مشهور ، قال به الفيثاغوريون ، وهو فكرة تناسخ الأرواح .

يقول الفيثاغوريون إن الإنسان عوقب ووضع نفسه في سجن ، هو البدن . والذي وضعها في هذا السجن هو الله أو الآلهة ، ولا يستطيع الإنسان أن يتخلص بنفسه من هذا السجن ، وإنما هو يستطيع فقط أن يتحرر منه عن طريق الموت ، بانفصال النفس عن البدن . وهنا إذا انفصلت النفس عن البدن ، فإنها إما أن تحيا حياة لا مادية صرفة وذلك إذا كانت محسنة ، وإما أن تحيا حياة عذاب بأن تذهب إلى النار في هادس أو تحيا مرة أخرى حياة أرضية في جسم إنسان آخر أو في جسم حيوان . وهكذا تستمر حياة النفوس . ويذكر الفيثاغوريون تأييداً لهذا قولهم إن الذرات الترابية التي نجدها في أشعة الشمس ليست إلا نفوساً إنسانية انفصلت عن أبدانها وعاشت حلقة في الهواء . وهذه النظرية التي قال بها الفيثاغوريون في تناسخ الأرواح هي النظرية التي سيأخذ بها أملاطون ، ويتحدث عنها طوبلا في فيدون .

وليس من شك في أن هذا الرأي الذي قال به الفيثاغوريون

لم يكن رأياً علياً قالوا به . بل كان معتقداً دينياً أغلب الظن أنهم أخذوه عن الشرقيين . ولهذا لا نستطيع أن نعدده من بين فلسفتهم . يضاف إلى هذا كله الآراء التي وردت عن الفيثاغوريين فيما يختص بالآلهة . فإن الأقوال التي نسبت إليهم في هذا الصدد ليست أقوالاً عالية . ولكنها معتقدات دينية آمنوا بها واتخذوها من أجل مسالكهم في الحياة . هم قد أخذوا إذن بالمعتقدات الشعبية . وهذا لا يمنع من أن يكون الفيثاغوريون قد أخذوا بها بعد أن هدبوها وارتفعوا بها إلى شيء من التنزيه والتجريد .

وأخيراً نصل إلى مسألة رئيسية هي الأخلاق عند الفيثاغوريين . وهنا نلاحظ أنهم لم يضعوا أخلاقاً بالمعنى الحقيقي . فلو كانت جماعتهم جماعة أخلاقية تسير على قواعد عملية معينة . ولئن كانت نظراتهم العملية مختلطة بطابع أخلاقي كما رأينا من قبل حيناً جعلوا للأعداد صفات أخلاقية معينة . إلا أن هذا كله ليس معناه أن الفيثاغوريين قد وضعوا علم الأخلاق . فإن السلوك سلوكاً أخلاقياً من الناحية العملية ليس معناه مطلقاً أنهم فكروا تفكيراً نظرياً في الأسس النظرية التي يجب أن تقوم عليها قواعد السلوك الأخلاقي . ومن هنا نستطيع أن نقول إن الفيثاغوريين لم يضعوا علم الأخلاق . بل هم سلكوا حسب سلوكاً أخلاقياً عملياً . لا يتجاوز حدود التفاصيل العملية التي يسير الإنسان على مقتضاها في حياته العملية . وبهذا يمكن أن نرد على أولئك الذين لا يريدون أن يجعلوا سقراط أول

واضح لهم الأخلاق وإنما يجعلون الفيثاغوريين سابقين عليه في هذا البلد .

ونستطيع الآن أن ننظر نظرة إجمالية عامة إلى المدرسة الفيثاغورية ، فنجد أنها أولا كانت جماعة دينية أخلاقية تصوفية ، حاول أصحابها أن يتعدوا عن الحياة المضطربة التي كانت تحياها بلاد اليونان إبان ذلك العصر . ولكن هذا الطابع الأخلاقي العملي لم يكن هو الطابع الذي ساد تفكيرهم العلي ، بل الأخرى أن يقال إن تفكيرهم العلي هو الذي طبع تفكيرهم الأخلاقي ، وأنهم بدأوا بالعلم كي يفتخوا إلى الأخلاق .

المدرسة الايلية

اكسينوفان: اعتاد المؤرخون أن يبدأوا المدرسة الايلية
بفيلسوف لا يمكن أن يعد فيلسوفا ايليا خالصا ، وكل ما يمكن أن
يعتبره هو أنه فيلسوف انتقل بين المدرسة الايونية والمدرسة
الايلية ؛ هذا الفيلسوف هو اكسينوفان .

والمصادر التي تحدثنا عن فلسفة اكسينوفان مصدران ، وكلا
المصدرين مختلف عن الآخر . فالمصدر الأول يصور لنا اكسينوفان
فيلسوفا دينيا فحسب ، يبدأ بصورة المصدر الثاني فيلسوفا طبيعيا إلى
جانب كونه فيلسوف دين . فمن الناحية الأولى اعتبر اكسينوفان
— والكتاب الاقدمون متفقون أجمعين في هذا الصدد — يقول
إنه اعتبر أول من حارب الشرك والتصورات اليونانية السابقة
للآلهة أو الآله ، فقام اكسينوفان يؤكد قدم الله بدلا من حدوده
وابانه بدلا من تغيره . ويخرجه بدلا من تشبيهه . ويمنع أن تكون
صفاته صفات محدودة سواء من الناحية الطبيعية أو الأخلاقية . فهو
يقول أولا إن الله قديم ، لأن كل ما هو حادث فهو فان . بينما صفة
الفناء لا تناسب الله . ولذا قاله قديم . وقال ثانياً إن الله لا يتغير .
بل هو ثابت . لأن كل تغير هو تغير إلى أسوأ . وهذا يتنافى
مع مقام الألوهية . وقال ثانياً إن الناس قد أساءوا إلى الله . فصوره
كله بحسب حاله ، فالزئج يجعلون الآلهة سود الشعور فطس الأنوف .
بينما التراقبون يجعلون الآلهة زرق العيون ذهبي الشعور . ولو

استطاعت الخيل أو البقر أن تصور الله لصورت الله في صورة
 الخيل والبقر . وعلى هذا ، فإن الناس قد صورت الآلهة بصورة
 الانسان . ولم تكتف بهذا بل أضافت أيضا الى الآلهة الأفعال
 الانسانية الدينية . خصوصا عند هوميروس وهرودوت . والواقع أن
 هذا كله يتنافى أشد التنافي مع التنزيه الواجب لله . لأن الله منزّه
 كل التنزيه عن أن يتصف بصفات البشر ، فلكي نحفظ للالهية
 بقداستها لا بد أن نزهها عن صفات الانسان . ولما كان الله هو الكمال
 فإن الله أيضا واحد . وإكسينوفان يشرح هذا الرأي فيقول :
 إن الآلهة لا يمكن أن يتفق مع مقامها أن تكون خاضعة لشيء .
 كما أن الآلهة من ناحية أخرى ليست في حاجة الى أن تتخذ خدما
 وأتباعا ، ولهذا فليس هناك إله أكبر تحت آلهة أو بجواره آلهة ،
 بل لا بد من وجود إله واحد .

حقا إن إكسينوفان في الشذرات التي بقيت لنا من قصيدته
 المشهورة ، في الطبيعة ، يتحدث عن الله أحيانا في صيغة الجمع ،
 ولكن الواقع أنه حين يتحدث عن الآلهة في صيغة الجمع إنما يفعل
 ذلك حين يعبر في صورة شعرية ، وحين يعرض آراء الآخرين من
 أجل تفنيدها . أي أن الاستعمال اللغوي وحده هو الذي جعله يتحدث
 عن الآلهة في صيغة الجمع . ومن هنا فنراهم يجمعان أن إكسينوفان
 كان موحدأ .

ولكن على أي نحو يجب أن نفهم هذا التوحيد ؟ أنفهمه على
 طريقة المؤلّفين ، أم على طريقة القائلين بوحدة الوجود ؟ هنا يختلف

المؤرخون أشد الاختلاف ، ولكن خلاصة الرأي أن إكسينوفان
كان يقول بوحدة الوجود ولم يكن يقول بالتأليه بالمعنى المفهوم
لأنه جمع بين الطبيعة وبين الله ، وتحدث عن الله باعتباره طبيعة ،
وعن الطبيعة باعتبارها الله .

تأتي بعد هذا مسألة الوجود ، وهي تصوره إكسينوفان
باعتباره واحداً أو كثيراً ، فنجد أولاً أن أفلاطون يقول عن إكسينوفان
إنه قال إن الكل واحد ونرى أرسطو يقول إن إكسينوفان
كان أول من قال بثبات الوجود ووحدته ، وردد هذه الأقوال —
بما لا يدع مجالاً للشك — تاو فرسطس ثم تيمون . والعبارة التي
تنسب إلى إكسينوفان في هذا الصدد ، هي أنه قال إن الإله يظل
دائماً كما هو ، ولما كان الله والطبيعة شيئاً واحداً ، فالوجود أيضاً
على هذا الأساس يظل شيئاً واحداً . فعلى أي نحو نستطيع الآن
أن نفهم هذه العبارة ؟ يجب أن يقال أولاً إن إكسينوفان كان
يهرق بين الوجود باعتباره كلاً ، وبين الأجزاء المختلفة في الوجود .
أما من ناحية الوجود باعتباره كلاً ، فقد قال إكسينوفان عنه إنه
واحد ، بمعنى أن صفاته لا تتغير . وهذا طبيعي إذا ما تذكرنا
الصفات التي نسبتها إلى الله ، حينما جعل الله ثابتاً قديماً لا يطرأ عليه
التغير ولا الحوادث . وعلى هذا فالوجود ، باعتباره كلاً ،
ثابت في نظر إكسينوفان . ولكن هذا لا يمنع من أن إكسينوفان
لم ينكر التغير ولم ينكر الظواهر ، فإن حديث إكسينوفان عن
التغيرات وعن نشأة الكون من الطين ثم تحوله إلى الأرض وتحول

الأرض في المستقبل إلى طين من جديد ، كل هذا يجعلنا نؤكد أن
إكسينوفان لم ينكر التغير كما سيفعل رجال المدرسة الأبلية ،
فهو إن يقول بالتغير فيما يتصل بالحوادث الجزئية في الوجود ،
وهنا موضع التفرقة بين إكسينوفان وبين المدرسة الأبلية
بوجه عام .

فإذا ما انتقلنا من نظريته في العالم والله إلى نظرياته الطبيعية ،
وجدنا أن الروايات تتضارب حول هذه المسألة تضارباً شديداً ،
فبعضهم يقول إن إكسينوفان قد نظر إلى التراب باعتباره العنصر
الأول ، وبعضهم أضاف إلى التراب الماء . والواقع أن إكسينوفان
في الشذرات التي بقيت لنا من سيرته يتحدث عن التراب فحسب .
ولكن البعض ينسب إلى إكسينوفان أنه قال بنظرية العناصر
الأربعة ، وهي رواية تعد من أكثر الروايات تباهاً وأقربها إلى
عدم الصحة . وبلا حظ بوجه عام ، أن إكسينوفان قد اكتشف
عن طريق مشاهداته الطبيعية حيناً رأى بعض الحيوانات المائية
تجسد وتصبح صخوراً بأن تصبح حفريات ، أن الماء يتحول إلى
تراب ، وأن مصدر التحول الأول هو الماء ثم التراب معاً .

أما نظره للكون فالرأي مختلف أيضاً فيما إذا كان هذا الكون
محدوداً أولاً بمحدوداً ، فبعضهم يذكر عنه أنه تصور الكون باعتباره
كرة . وتبعاً لهذا فإن إكسينوفان كان يقول بأن الكون محدود ،
والبعض الآخر من هذه الروايات يجعله يقول إن الكون لا محدود .
وبذا يعبه أصحاب هذه الروايات تليداً لأنكسندريس خاصة .

وقد ذكر تاو فرطس صراحة أن إكسبنوفان كان تلميذاً
لأنكسمندريس . فإذا نظرنا الآن نظرة اجمالية إلى مذهب
إكسبنوفان وجدنا أنه بدأ أولاً باعتباره تلميذاً لأنكسمندريس
بأن كان فيلسوفاً طبيعياً ، ثم أصبح من بعد فيلسوف دين أو صاحب
مذهب ميتافيزيقي لاهوتي ، فلم تكن الطبيعيات بالنسبة إليه غير
مقدمة للاهتبات . ولكن بعضاً من المؤرخين المحدثين مثل
رينهت (١) يصف إكسبنوفان بأنه كان شاعراً خصباً ، وينسب
إليه البعض أيضاً أنه بحث بحوثاً ميتافيزيقية جدلية وأنه كان المصدر
الأول للجدل الذي ظهر فيما بعد في المدرسة الايلية . وأصحاب هذا
الرأي هم هؤلاء الذين يريدون أن يربطوا ارتباطاً قوياً بين إكسبنوفان
والمدرسة الايلية ، على حين يريد أولئك الذين يعدونه شاعراً خصباً
أن يفصلوا فصلاً تاماً بينه وبين المدرسة الايلية . وقد نسب إلى
إكسبنوفان أنه كان شاعراً ساخراً ، ولكن هذا ليس ثابتاً تماماً
بالنسبة إليه ، وهي فكرة صادرة عن هؤلاء الذين نظروا إليه
باعتباره شاعراً خصباً ، وليس فيلسوف دين .

وإذا نظرنا إلى مذهب إكسبنوفان من ناحية الوجود الفناء
أولاً ينسب إلى الله الصفات التي سينسبها من بعد الإيليون إلى الوجود .
ولكنه لا ينظر إلى الوجود تلك النظرة التي نظرها الإيليون
إلى الوجود . وإنما يجعل في الوجود تغيراً ولم يكن بعد قد
أدرك المشكلة الكبيرة التي تكن في كون الوجود ككل وجوداً
غير متغير ، بينما الوجود كأجزاء متغير . أما الذي أدرك هذه

المشكلة لأول مرة فهو زعيم المدرسة الابلية الحقيقي . ونعني به
برمنيدس . وبلاحظ فيما يتصل بتكوين فلسفة إكسينوفان أنه كان
متأثراً فيما يتصل بالمسائل الطبيعية بأنكسمنديس لأن
أنكسمنديس قد قال أولاً بفكرة اللامتناهي . وهذه الفكرة
هي أيضاً تلك التي قال بها إكسينوفان . ولكن أنكسمنديس
كان فيلسوفاً طبيعياً ولم يرتفع إلى مرتبة فيلسوف الدين . بينما
إكسينوفان قد أضاف شيئاً جديداً إلى فلسفة أنكسمنديس . هو
الناحية الدينية .

برمنيدس أول الفلاسفة الحقيقيين في المدرسة الابلية
هو برمنيدس . وبعده البعض أول فيلسوف ميتافيزيقي وجد في
بلاد اليونان ، خصوصاً إذا لاحظنا أنه قد قصر بحثه على فكرة
الوجود . ونظر إلى الوجود باعتباره شيئاً مجرداً وليس هو الطبيعة
نفسها . كما أنه أضاف إلى الوجود الصفات الأصلية التي تجعل من
هذا الوجود كلاً نوعياً سواء بسواء . ولهذا لم يكن برمنيدس
يفرق بين الوجود والآلهة . لأنه ابتداء من مسألة الوجود .
بأن قال إن الشيء الحقيقي الوحيد هو الوجود . أما ما عداه فهو
عدم . والعدم لا يمكن أن يفهم . ولا يمكن أن يتحدث به . وهو
ليس وجوداً بأي حال من الأحوال . وقد أراد برمنيدس عن
هذا الطريق أن يحتفظ للوجود بكل صفاته . ويجعله خالياً من العدم .
ولهذا فإن الوجود الحقيقي هو الوجود الثابت فحسب .
فالوجود أولاً ينصف بالوحدة لأنه لا شيء غير الموجود . وينصف

وقد انتهى عن هذا الطريق إلى مذهب عقلي متالي يصور الوجود الخارجي باعتباره وهماً ويجعل الوجود الحقيقي وجوداً آخر هو الوجود الذي يكشف لنا عنه العقل ، وهذه التفرة بين المعرفة العقلية وبين المعرفة الحسية وضع برمنيدس لأول مرة مشكلة المعرفة في وضعها الصحيح .

يبدأ برمنيدس بنظرية المعرفة فيقول إن من الواجب أن يفرق الإنسان بين نوعين من المعرفة : المعرفة الأولى هي المعرفة الظنية أو الظن (دو كسا $\delta\omega\kappa\alpha$) والمعرفة الثانية هي المعرفة العقلية . أما المعرفة الأولى فليست جذيرة أن تسمى معرفة لأنها آراء وتصورات شعبية وهمية . بينما المعرفة العقلية هي وحدها المعرفة الحقيقية لأن الحواس تصور لنا الوجود في شكل تغير ، والحقيقة تصبح تبعاً للحواس خيالا وحلاً فسر ، على حين أن العقل هو الذي يستطيع أن يصور لنا الوجود الحقيقي . والآن ، فما هو هذا الوجود الذي يصوره لنا العقل ؟ هذا الوجود هو الوجود المطلق الأزلي الأبدى الواحد غير المتغير غير الحال في المكان . وهو الوجود الذي لا يمكن التعبير عنه . فالوجود أولاً هو كل شيء . لأن ما عدا الوجود ، وهو العدم ، ليس شيء : فلا شيء خارج الوجود يمكن أن يعقل أو يؤكد ، بل والعدم نفسه لا نستطيع أن نصوغه في صيغة السلب ، لأن صوغه أو تصوره معناه أننا نمنح العدم شيئاً من الوجود ولو أنه وجود ذهني ، وليس وجوداً واقعياً ، ومن هنا فلا نستطيع أن نعقل العدم أو أن نتصوره .

حدوثه في لحظة دون لحظة أخرى أن هناك دافعاً سبب اختيار هذه اللحظة دون تلك اللحظة وهذا الدافع لا بد أن يكون شيئاً غير الوجود ، ومعنى هذا أن هناك شيئاً غير الوجود ، وهذا خلف كما ذكرنا من قبل . وإذا كان قد حدث ، فعنى هذا أنه حدث من غيره ، وهذا الغير هو العدم ، والعدم لا موجود كما قلنا ، أى أنه لا يمكن أن يكون علة ولا معلولاً . ومن ثم فهو لم يحدث ، أى أنه قديم ؛ كما أن معنى هذا أيضاً أنه أبدي ، لأنه لا ينتقل إلى العدم ، من حيث أن العدم لا يمكن أن ينتج عن الوجود ، ومعنى هذا أن العدم لا يمكن أن يكون معلولاً أو علة ، وإذا لم يكن معلولاً فإن الوجود أبدي ؛ وإذا لم يكن علة ، فإن الوجود قديم أو أزلي .

وإذن فالوجود هو الكل ، وهو واحد ، وهو ثابت ، وهو أزلي ، وهو أبدي . والآن فما هو الفكر ؟ إن الفكر لا يمكن أن يكون غير الوجود ، والوجود الذي يعقل ذاته هو أيضاً وجود ، فالوجود والفكر إذن ، أو الوجود والماهية — كما يقال فيما بعد — شئ واحد .

ذلك هو مذهب برمنيدس الرئيس في الوجود ، وهو المذهب الذي يقول بالعقل ، وهو الشطر الأول من مذهب برمنيدس . إلا أن برمنيدس — مع ذلك — في الشطر الثاني من قصيدته يتحدث عن الوجود كما تصوّره الحواس أو كما يصوره المعتقد العام ، أى أنه يجب ألا نفهم هذا الجزء باعتباره مذهباً قال به برمنيدس نفسه من حيث أنه هو مذهبه ، بل نفهمه باعتباره قولاً أراد به برمنيدس

ان بصور الوجود الذي تصوره الخواص . يقول برمنيدس هنا
إن الوجود مثل الكرة ، لأن الكرة هي أكل الأجسام . ومستوية
من جميع النواحي . وثابتة في كل أجزائها .

ثم ينتقل إلى بيان أصل الوجود فيقول إن له أصليين : هما
الحار والبارد أو النور والظلمة . وعن هذين المبدأين ينشأ الوجود .
وهو يسمى هذين المبدأين أيضاً باسم الزوج والزوجة . وعن هذا
الزواج بين الاثنين ينشأ الأروس أي الحب . وعن الأروس ينشأ
باقي الوجود . ولا يعنيها هنا ما يقوله برمنيدس في الطيفيات
ومذهبه الكوني ، بل يعنيها أن نرجع إلى أقواله الأولى ، لكي نبين
مكانة برمنيدس في تاريخ الفكر .

يختلف المؤرخون أشد الاختلاف في هذا الصدد . وذلك لأن
برمنيدس بصور الوجود تصوريا حسيبا خالصا فيقول إنه الملاء .
فهذا القول دعنا نساوئ ثم برنت ^(١٢) إلى اعتبار برمنيدس لم ينظر
إلى هذا الوجود كوجود عقلي . لأنه تصوره تصورا حسيبا من حيث
أن الوجود هو الشيء المادي الباقي . أو الأساس لكل الموجودات .
وعلى هذا الأساس يقول برنت إن برمنيدس واحد في مادي
أو أبو المادية . وعلى العكس من هذا الرأي . يقوم رأي آخر
مناقض للأول تمام المناقضة ، وهذا الرأي هو الذي يجعل من
الوجود عند برمنيدس وجوداً عقليا صرفاً . وأصحاب هذا الرأي
نوعان : منهم من يجعل هذا الوجود وجوداً ميتافيزيقيا ، ومنهم
من يجعله وجوداً منطقيا صرفاً ، فالأولون يجعلون برمنيدس —

على العكس مما يقوله برنت - أبا المثالية ، أما الآخرون فيجعلونه
رجل منطق فحسب ، أنصرف عن الدراسة الطبيعية انصرافاً تاماً
باعتبارها أشياء لا غناء فيها : فإذا يعني أن أعرف أن أصل
الوجود الماء أو الهواء أو النار ، وماذا يعني أن أعرف أن مركز
الوجود هو النار . . . كل هذه وهميات وظنيات وتصورات من
إبداع الخواص أو من نسج الخيال . ومن بين الأولين - وعلى
رأسهم جومبرتس (٣) - من يجعل الوجود عند برمنيدس متصفاً
بالصفات التي للجوهر عند أسينوزا ، صفات الجوهر عند أسينوزا :
الامتداد والفكر ، وكذلك الحال في الوجود عند برمنيدس : هو
متصّب بصفات الامتداد والفكر فحسب . وفي مقابل ذلك يقول
المنطقيون ، أو الذين يتصورون الوجود عند برمنيدس تصوراً
منطقياً ، إن برمنيدس قد نظر إلى هذا الوجود نظرة منطقية
خالصة ، معنى أن الوجود هو الفكر وأنه وجود في الدهر أو في
العقل ، وأن الوجود الخارجي وهم . ومن أصحاب هذا الرأي
رينهوت (٤) ثم أنصار مدرسة ماربرج ولكن أصحاب هذه النزعة
قد غالوا فيها مغالاة شديدة ، وخصوصاً برونو بوهخ (٥) . ولهذا
يجب ألا تأخذ بتصوير مدرسة ماربرج لفكر برمنيدس ، كما
يجب ألا تأخذ أيضاً بنظرية تسلر وبرنت .

وخلاصة ما نقولنه نحن هو أن الوجود عند برمنيدس ليس
هو الوجود الحسي ، كما أنه ليس الوجود المنطقي الصرف ، بل
هو وجود حاول صاحبه أن يرفع به عن الوجود الحسي ؛ ولكن

درجة التجريد ، فيما يتصل بالوجود ، لم تكن درجة كافية لكي
تجعل من هذا الوجود وجوداً لاحسياً أو وجوداً منطقياً .

زينون الايلي : أقام برمنيدس مذهب الوجود بناء كاملاً لم
يكن يحتاج بعد الى مواد . وإنما كل ما بقى هنالك هو أن يدافع عن
هذا المذهب ضد خصومه ، فوكلت مهمة الدفاع إلى تلميذه ،
زينون الايلي ومليسوس .

ويمتاز زينون من مليسوس في أن الأول كان رجلاً منطقياً إذا قدرة
عظيمة على الحجاج ، فبرع كل البراعة في الدفاع عن مذهب أستاذه .
بينما كان مليسوس أقل قدرة ، حتى اضطر في النهاية إلى الخروج ببعض
الشيء عن مذهب أستاذه ، تبعاً لالزامات الخصوم التي كان لا بد له أن يأخذ
بها في دفاعه عن هذا المذهب . والنتيجة التي تسببت عنها من الدفاع
الذي قام به كل من زينون ومليسوس هي أن مذهب الوجود ، كما
تصوره برمنيدس ، لا يمكن أن يوفق بينه وبين المذهب المضاد له ،
وهو مذهب الكثرة والتغير . وكلما اشتد هذان التليذان في الدفاع ،
ظهر لأصحاب هذا المذهب ، إن كانوا يريدون حقاً الاستمرار
فيه ، ألا يسلبوا للخصوم بشيء ، فإن في مجرد التسليم بشيء اعترافاً
بفساد الباقي ، لأن هذا المذهب يكون وحدة تامة .

سرسر

زينون الايلي هو تلميذ برمنيدس ، لم يخالف أستاذه في شيء ؛ وحتى
في الجزء الخاص بالضميمات — ويلاحظ أن كل ما ورد لنا في هذا
الباب مشكوك فيه — لم يخرج مطلقاً عما قال به برمنيدس . ولهذا

من الراجع أن زينون لم يقل شيئاً في الطبيعيات ، لأن أستاذه قد قال كل شيء .

أراد زينون أن يدافع عن مذهب الوجود الواحد الثابت ، فلجأ من أجل هذا إلى طريقة غير مباشرة . فبينما كان أستاذه يستخرج خصائص الوجود من ماهية الوجود نفسه استخلاصاً استدلالياً . لأن صفات الوجود تستخلص كلها من ماهية الوجود ، رأى زينون على العكس يحاول الدفاع عن مذهب برمنيدس مستعملاً طريقة غير مباشرة ، وذلك بأن يقول إن المذاهب المضادة لمذهب الوجود عند برمنيدس تفضي قطعاً إلى تناقض . ومعنى إفضائها إلى تناقض أنها غير صحيحة ، وما دامت غير صحيحة فالمذاهب المضادة لها صحيحة . وعن هذا الطريق ثبت الأصل بطلان الضد . ولو أن في هذا المنهج الشيء الكثير من الجدل القضي ، إلا أنه يلاحظ أن زينون لم يكن في جدله مشابهاً للسوفسطائية . فالعرض متباين عند الاثنين ، لأن زينون كان يرمي من وراء جدله إلى إثبات حقيقة إيجابية ، هي مذهب الوجود عند أستاذه ، بينما كان السوفسطائيون يرمون من وراء جدلهم إلى نتائج سلبية ، هي القضاء على الفلسفة كما نصورت حتى ذلك الحين . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يلاحظ أن الدقة المنطقية أو دقة الاستدلال عند زينون كانت دقة واضحة . وكانت تسير على أصول مرعية من المنطق ، بينما لم تكن الحال كذلك عند السوفسطائيين .

ومذهب برمنيدس في الوجود يقوم على أصلين رئيسيين هما

الوحدة والثبات . لذا كان على تلميذه أن يدافع عن هذا المذهب فيما يتصل بهذين الأصلين . ومن أجل هذا تنقسم حجج زينون الى قسمين رئيسيين : قسم خاص بالتعدد ، وقسم خاص بالحركة . وفي كل من هذين القسمين توجد حجج أربع : فلتبدأ الآن بالقسم الأول ، وهو الخاص بالحجج التي أدلى بها ضد القول بالتعدد .

حجج زينون ضد التعدد : أولا — الحجة الأولى خاصة بالمقدار . وفيها يقول زينون أنه اذا كان الوجود متعددًا ، فانه سيكون حينئذ لامتناهيا في الصغر ولا متناهيا في الكبر في آن واحد وذلك لانه اذا كان متعددًا ، فعنى هذا أنه مكون من وحدات ، وهذه الوحدات بدورها إما أنها وحدات نهائية أو أنها تنحل الى وحدات نهائية ؛ وهذه الوحدات النهائية لا تنقسم . والآن : فان كل ما لا ينقسم ليس له مقدار ، وعلى هذا فاذا كان ليس له مقدار فانه اذا أضيف الى شيء أو أنقص منه فانه لا يؤثر شيئا ، والشئ الذي اذا أضيف أو اذا انترع لا يؤثر ، هو لا شيء . ومعنى هذا في النهاية أنه اذا كان هذا الوجود متعددًا ، فهو مكون من وحدات هي لا شيء . فالوجود إذن سيكون متناهيا في الصغر . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، إذا قلنا أو اذا أردنا أن نجعل للوجود مقدارا ، فعنى هذا أنه لا بد لنا أن نضيف (نسب) الى الوحدات مقدارا ؛ فاذا كان لكل وحدة مقدار ، فان لوحة الواحدة تتميز عن الوحدة الأخرى بوجود شيء . يميز ، وإلا لكان الاثنان شيئا واحداً ، وهذا الشئ المميز هو مقدار . مادامنا قلنا إنه لكي يكون وجود فلا بد أن يكون

ثمة من مقدار . وعلى هذا فانه بين الوحدة والوحدة وحدة ثالثة .
وهذه الوحدة الثالثة ذات المقدار بينها وبين كل من الوجدتين
الآخرين مقدار كذلك ، وهكذا الى ما لا نهاية . . . ومعنى هذا
أن الوجود سيكون كبيراً كبيراً لا متناهياً .

ومن هذا نرى اننا إذا قلنا إن الوجود متعدد ، فانا ننتهي إلى نتيجة
متناقضتين ، وإذا كانت الحال كذلك فالمقدمة الأولى باطلة ، فالوجود
إذن ليس متعددأ بل هو واحد .

ثانياً : الحجة الثانية تقوم على العدد . وهنا يقول زينون إنه
إذا كان الوجود متعددأ ، فعنى هذا أنه لا محدود عدداً ومحدود عدداً
في آن واحد ، فهو محدود عدداً لأنه مهما يكن به من مقدار ، فلن
يكون أكثر مما هو به فهو إذن محدود . وهو أيضاً لا محدود من
ناحية العدد ، لأنه لكي يفرق بين الوحدة والوحدة لابد من أن
تصور وحدة ثالثة وهكذا باستمرار إلى ما لا نهاية ، وعلى هذا
فانه غير محدود من ناحية العدد . وهكذا ننتهي ، كما انتهينا في الحجة
الأولى ، إلى نتيجة متناقضتين ، وهذا يؤذن بطلان المقدمة ، وعلى
هذا فالوجود واحد .

ثالثاً : الحجة الثالثة تقوم على المكان ، فيقول زينون إنه إذا
كان كل ما هو موجود فهو في مكان ، فان هذا المكان لابد أيضاً أن
يكون موجوداً في مكان ، وهذا المكان الجديد سيكون بدوره
موجوداً في مكان . . . وهكذا إلى ما لا نهاية . ولما كان ذلك

غير ممكن التصور ، فالمقدمة إذن باطلة . ومعنى هذا أن الوجود واحد .

رابعاً : تقوم الحجة الرابعة على فكرة التأثير الكلى . ويضرب مثلاً لذلك ، فيقول : إنا إذا أتينا بكيلة من القمح ، بذرناها ، فإنها ستحدث حينئذ صوتاً ، ولكن إذا أخذنا الحبة الواحدة من القمح وبذرناها وجدنا أنها لا تحدث صوتاً ، فكيف تسنى إذن أن ينتج شيء كلى ، هو الصوت هنا ، من أشياء لا وجود لها ؟ معنى هذا أنه إذا كانت الأشياء متعددة فلا يمكن أن نتج شيئاً ، ما دامت الوحدات المركبة منها لا تنتج وحدها شيئاً . وعلى هذا فالوجود ، ما دام ينتج شيئاً ، فانه ليس متعددأ ، وعلى هذا فالوجود واحد . تلك هي الحجج الأربع التي أدلى بها زينون ضد التعدد . وننتقل منها إلى :

حجج زينون ضد الحركة :

أولاً : تسمى الحجة الأولى باسم الحجة الحجة الثنائية ، لأنها تقوم على القسمة الثنائية . وتتلخص هذه الحجة في أنه لكي يمر جسم من مكان إلى مكان ، لابد أن يمر بكل الأجزاء الموجودة بين كلا المكانين ، وعلى هذا فإذا قام جسم من (أ) لكي يصل إلى (ب) فانه لابد ، لكي يصل إلى هدفه وهو (ب) ، أن يمر أولاً بالمنتصف ، وليكن (ح) : ولكن قبل أن يصل إلى (ح) ، لابد أيضاً أن يكون قد مر بمنتصف المنتصف وليكن (د) . ولكن

يجب أيضا ، قبل أن يمر بالنقطة (ب) أن يمر بمنتصف الربع .
وهكذا وهكذا . فإذا كان التقسيم لا متناهيا ، فإنه لا يمكن أن
يصل إلى النقطة المطلوبة وهي (ب) ، إلا إذا مر بما لا نهاية له
من النقط ، ولما كان من غير الممكن أن يقطع شيء ما لا نهاية له
من النقط في زمن متناه ، فمعنى هذا أنه لا يمكن مطلقا أن يصل
الشيء إلى هدفه . أي أنه لا يمكن للحركة في المكان أن تكون .
فعلى أساس المقدمة الاولى ، الحركة إذن غير ممكنة .

ثانيا : يقول زينون إن أمرع العدائين لا يمكن أن يلحق بأشد
الاشياء بطئا ، إذا كان هذا الشيء الاخير سابقا له بأي مقدار من
المسافة . فإذا تصورنا مثلا أن آخيل موجود في مكان ما ، وأن
هناك سلحفاة تسبقه بمسافة ما ، فإنه إذا بدأ الاثنان معاً الحركة
في ساعة واحدة ، فإن آخيل لن يلحق بالسلحفاة . وذلك لأنه لكي
يلحق بها لا بد له أولا أن يقطع المسافة بينه وبين السلحفاة .
وقبل أن يقطع هذه المسافة عليه أن يقطع منتصف هذه المسافة ،
ومكذا باستمرار . . . وما دام المكان منقسما إلى ما لا نهاية له
من الأقسام ، فلو استطع آخيل إذن أن يلحق بالسلحفاة .

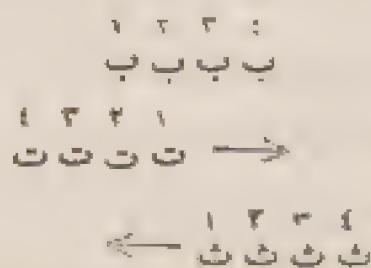
وبلاحظ أن الحجتين السالفتين متشابهتان وتقومان على مسألة
واحدة . وهي تقسيم المكان إلى ما لا نهاية له من الوحدات .
والفارق في البرهانين هو أن الهدف في الحجة الاولى ثابت محدود ،
بينما في الحجة الثانية الهدف متحرك متغير باستمرار .
وهذان الحجتان خاصتان بالمكان .

ثالثاً : قلنا إن الحجتين الأولىين تقومان على فكرة أن المكان
 ينقسم الى مالا نهاية له من الأقسام ، أما الحجتان الأخريان
 فقائمتان على أن الزمان ينقسم الى مالا نهاية له من الأقسام ، وأولى
 هاتين الحجتين الأخريين هي تلك المساء باسم حجة السهم . فلو
 تصورنا أن سهماً اطلق من نقطة ما لكي يصل الى نقطة ما ، فإن
 هذا السهم لن يتحرك . وذلك لأنه من المعروف أن الشئ في
 الآن يكون غير متحرك . وعلى هذا فإذا كان الزمان منقسماً إلى
 عدة وحدات هي الآن ، ولما كان السهم في انطلاقه يوجد دائماً
 في آن ، ولما كان وجوده في الآن وجوداً ساكناً ، فإنه سيكون إذن
 ساكناً باستمرار . ومعنى هذا أن السهم لا يتحرك أى أنه ينطلق
 ولا ينطلق ، أى أننا نقضى الى نتيجة متناقضتين مما يؤدى بطلان
 المقدمة .

ولتوضيح هذه المسألة نقول إنه من المسلم به - كما اعترف
 بذلك أرسطو (٦) نفسه الذى رد على هذه الحجج جميعها - أن
 الشئ في اللحظة ساكن ، لأننا اذا سألتنا عن الشئ أين يوجد في
 هذا الآن أو ذاك ، قلنا إنه يوجد في (أ) أو في (ب) أو في
 (ح) ، . . الخ ولا نستطيع أن نقول إنه في المسافة بين أ و ب ،
 أو بين ب و ح . فكأنه إذن في كل أن يوجد الشئ المقطوف في
 أناته ساكناً . ولما كان الزمان هو مجموع الآتات ، فإن الشئ
 المار في الآتات سيكون ساكناً إبان كل الآتات أى إبان الزمان ،
 أى أنه سيكون ساكناً باستمرار .

وهذه المشكلة مشكلة خطيرة أثارها زينون وأعبت دوراً خطيراً في تاريخ الفلسفة من بعد ، وخلاصة هذه المشكلة أنه كيف يمكن إذاً تقسيم ، أن نفس الاتصال ، لأن الواقع أن كل تقسيم معناه الانفصال وفي هذا إنكار للاتصال . وفي إنكار الاتصال إنكار للتأثير ، وفي إنكار التأثير إنكار للتغير .

رابعاً : الحجة الرابعة تقوم على فكرة أن الشيتين المتساويين في السرعة يقطعان مكاناً متساوياً في نفس الوقت . وعلى هذا ، فإذا تصورنا ثلاث مجاميع وكل مجموعة من هذه المجموعات مكونة من أربع وحدات ، ولنكن المجموعة الأولى مكونة من أربع وحدات :
 $\begin{matrix} 1 & 2 & 3 & 4 \\ \text{ب} & \text{ب} & \text{ب} & \text{ب} \end{matrix}$
 والمجموعة الثانية مكونة من أربع وحدات أيضاً هي :
 $\begin{matrix} 1 & 2 & 3 & 4 \\ \text{ت} & \text{ت} & \text{ت} & \text{ت} \end{matrix}$
 والمجموعة الثالثة مكونة من أربع وحدات :
 $\begin{matrix} 1 & 2 & 3 & 4 \\ \text{ث} & \text{ث} & \text{ث} & \text{ث} \end{matrix}$
 وأنها مرتبة أولاً في ملعب على حسب الصورة الآتية :



فلتصور الآن أن المجموعة ب غير متحركة ، فحينئذ إذا تحركت ت في اتجاه ب بينما تحركت ث في اتجاه ب ، وكان هذا التحرك في

نفس اللحظة ، فانه يشاهد بعد وصول ^١ت إلى ^٢ب متصل ^٣ث تحت ^٤ب
فتكون على الشكل التالي :

١	٢	٣	٤
ب	ب	ب	ب
١	٢	٣	٤
ت	ت	ت	ت
١	٢	٣	٤
ث	ث	ث	ث

وهنا يلاحظ أنه لكي تصل ^١ت إلى ^٢ب تراها قد مرت
بوحدين بالنسبة لـ ^٤ب هما ^٢ب و ^٣ب ولكلها من جهة أخرى قد
موت ، وفي نفس الآن ، بأربع وحدات من ^٤ت وهي ^١ت ^٢ت ^٣ت ^٤ت ،
أي أنها قطعت في نفس المدة وحدتين وأربع وحدات معاً . ولما
كانت كل وحدة من هذه الوحدات مساوية للأخرى ، فمعنى هذا
أن ^١ت قطعت في المدة عينها مسافة ونصفها . والآن : فانه لما كنا
قد قلنا تبعاً للبدا الرئيسي في علم الحركة إنه إذا تحرك جسمان
متساويان في السرعة فانهما يقطعان نفس المسافة في مدة واحدة .
فاننا نجد هنا أن النتيجة التي وصلنا اليها تناقض هذا المبدأ ، لأن
الشيء الواحد قد قطع المسافة ونصف هذه المسافة في آن واحد .
إذن فالمقدمة باطلة ، ومعنى هذا أنه ليس ثمة حركة ، وإذن فالحركة
غير ممكنة .

وإذا نظرنا الآن إلى حجج زينون هذه ، وجدنا أنها جميعاً ،

أو على الأقل الأكثرية منها ، قابلة للنقد . فالحجة الثالثة من المجموعة الأولى وهي الخاصة بأن كل ما هو موجود فهو موجود في مكان . يجب أن تتضح من حيث المعنى ومن حيث مدى التطبيق . وذلك لأنه لا بد في النهاية من أن نقف عند مكان أخير مهما كان بعد هذا المكان . والحجة الرابعة خاطئة ، لأن الحجة الواحدة من القمم تحدث أيضا صوتا مهما كان من ضعف هذا الصوت : وباجتماع هذه الأصوات الضعيفة لحبات القمم المختلفة يتكون صوت واحد كبير ، هو صوت كيلة القمح حين تيزر . والحجتان الأوليان — والاثنان تقومان على فكرة واحدة كما قلنا — غير صحيحتين كذلك . لأن التقسيم إلى ما لا نهاية هو تقسيم بالقوة فحسب ، كما سيقول أرسطو فيما بعد . وليس تقسيما بالفعل . أي أنه إذا قسمنا شيئا ما مهما كان من عدد الأقسام التي نقسمه إليها فالعدد لا بد محدود ، ثم إنه يلاحظ خصوصا فيما ينصل بالحجة الأولى أنه ليس هناك زيادة ولا نقصان لأنه بقدر ما يزيد عدد الأجزاء بقدر ما ينقص مقدار الأجزاء ، ولكن النتيجة باستمرار هي أن المقدار واحد . ولنتشرح هذا فنقول : إذا أخذنا مقدارا ولكن (١) وقسمناه إلى أقسام عددها (ع) فإن كل قسم يساوي $\frac{1}{ع}$ وبحجم الأجزاء $ع \times \frac{1}{ع} = ١$ ومعنى هذا أنه مهما كان من عدد الأقسام فإن المقدار ثابت باستمرار ، وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يقال إن المقدار سيكون صغيرا إلى ما لا نهاية أو كبيرا إلى ما لا نهاية .

وحجج القسم الآخر يمكن الاجابة عليها كذلك . فالحجتان
الأوليان (والاساس فيهما واحد كما رأينا من قبل) يقومان على
أساس التقسيم في الواقع إلى مالا نهاية له من الاجزاء ، ولكن هذه
التجزئة لا تستمر إلى مالا نهاية في الواقع أو بالفعل بل بالقوة
فقط . تم هذه التجزئة . هذا من جهة ومن جهة أخرى يلاحظ أنه
مادمتنا نقول بأن المكان ينقسم إلى مالا نهاية له من الاقسام ، فعلىنا
أن نقول أيضا إن الزمان الذي فيه يتم التحرك طول هذه المسافة
المكانية لا بد أيضا أن ينقسم إلى مالا نهاية له من الاقسام . وعلى
هذا لا يصح لنا أن نقول بأن مالا نهاية له من النقط يقطع في زمن
نهائي . فاذا سلمنا بأن المكان ينقسم إلى مالا نهاية له من النقط .
فعلىنا إلزاما أن نقول أيضا إن الزمان ينقسم إلى مالا نهاية له من
النقط ، فاذا كان من الممكن أن يقطع مكان لانهائي من حيث
التقسيم فهو سيقطع أيضا في زمان لانهائي من حيث التقسيم .
وحجة السهم ولو أنها أبرع الحجج إلا أنها أيضا ظاهرة الخطأ
وذلك لان فيها مغالطة منطقية من النوع المسمى باسم *quaternio*
terminorum أي استعمال الالفاظ بمعنيين مختلفين في حالة واحدة .
فحين يقول زينون إن السهم في حالة انطلاله يوجد في نفس المكان ،
فان قوله في نفس المكان يتضمن معنيين مختلفين . فلما أن يكون
بمعنى أن السهم يوجد في مكان واحد بعينه لا ينتقل منه إلى مكان
آخر ، وإما أن يكون بمعنى أنه يوجد دائما في مكان مساو ، وزينون
يستعمل عبارته بالمعنيين وينقل من المعنى الواحد إلى المعنى الآخر :

وفي هذا الانتقال يرتكب المغالطة المنطوقية ، لانه من الصحيح أن
السهم موجود دائماً في كل آن في مكان مساو ولكن ليس معنى هذا
أنه موجود في كل الآتات في نفس المكان ، بل هو منتقل من
المكان الواحد الى المكان الآخر .

والواقع أن مشكلة السهم أعقد من هذا بكثير . لأنها بعينها
مشكلة الاتصال في الوجود والتأثير بالتعاس ، فإذا تصورنا الزمان
أو المكان مقسمين الى أجزاء ، فعلى أي أساس يكون التقسيم ؟
كل تقسيم لابد أن يكون على أساس التفرقة وإلا لم يكن ثمة تقسيم .
ومعنى هذا أن بين الجزء والجزء شيئاً يفصل بين الجزأين ، والصعوبة
هي في الانتقال من الجزء الى الجزء كيف تتم وكيف يكون التأثير
من الجزء الواحد الى الجزء الآخر مادام بينهما فاصل ، وهذه
المشكلة قد أثارت الكثير من الجدل حولها وما زال هذا الجدل
موجوداً حتى اليوم ، فلهجة زينون هذا الشيء الكثير من الوجهه .
أما الحجة الرابعة فيبينة الخطأ ، لأنها تقوم على أساس قياس
حركة الشيء بالنسبة لشيء آخر سواء أكان هذا الشيء الآخر متحركاً
أو ساكناً ، وزينون لا يفرق في القياس بين أن يكون المقيس
عليه في هذه الحالة ساكناً أو متحركاً ، مع أنه من الواجب أن
تكون هناك تفرقة ، وإلا وقعنا في نفس الخطأ الذي أوقعنا فيه
زينون (٧) .

ولكن على الرغم من كل هذه الاعتراضات أو الردود التي
نستطيع أن نسوقها ضد جميع زينون ، يجب أن نعترف أنه كان لهذه

الحجج ولهذا النوع من التفكير ، شأن خفاير في الفلسفة إبان ذلك
الحين ، لأن المنهج الذي سار عليه زينون كان منهجا جديدا ككل الجدة ،
نما جعل أرسطو يعتبر زينون مكتشف الجدول ، والقيمة التاريخية
لهذه الحجج أكبر بكثير مما تتصوره لها من قيمة حقيقية . فقد
أثارت مشكلة الزفير والفلواهر ووضعها في أحد صورها ، وكان
على كل باحث في الطبيعة ، أى في التغير ، أن يعمل حسابا لهذه الحجج .
ولهذا نرى أفلاطون وأرسطو يجدان نفسيهما مضطرين إلى الرد
على هذه الحجج قبل أن يبحثا في الحركة .

ذلك هو زينون : نراه قد دافع دفاعا قويا عن مذهب أستاذه
برمنيدس . وقد بقى علينا أن نتحدث عن التلميذ الثانى الذى دافع
عن نفس المذهب ، ألا وهو مليسيوس .

مليسيوسى : كان مليسيوس أقل حظا من القدرة على الجدول
إذا قورن بزميله زينون ، كما أنه انحرف عن مذهب برمنيدس
واختلف عنه بعض الاختلاف — على العكس من زينون .

ولما كانت الحجج التى يسوقها مليسيوس ليست بمختلفة كثيرا
عن حجج برمنيدس نفسه ، — لأن مليسيوس يسير على نفس المنهج
المباشر الذى سار عليه برمنيدس ، فيحاول أن يستنبط من نفس
فكرة الوجود كل صفات الوجود ، على خلاف زينون الذى سلك
مسلكا غير مباشر ، بأن أثبت تهافت حجج الخصم لأنها تؤدي إلى
تناقض ، وبهذا ، وبطريقة غير مباشرة ، أثبت صحة مذهب أستاذه —
نقول إنه لما كان مليسيوس لم يأت بشئ جديد في هذا الباب ، فلن

تحدث عنه إلا فيما يتصل بانحرافه عن مذهب أستاذه .
 لقد قال يرميندس إن الوجود أزلي أبدي فاستنتج مليوس
 من هذا أنه إذا كان الوجود أزلياً أبدياً ، فهو أيضاً لا متناه ، لأنه
 إذا لم يكن له أول من حيث أنه أزلي ، وإذا لم يكن له آخر من
 حيث أنه أبدي ، فعنى هذا أنه لا متناه سواء من ناحية البدء أو
 من ناحية الختام أو النهاية . وهنا يلاحظ أن مليوس قد اختلف
 بهذا مع أستاذه وانحرف عن مذهبه بل ناقض هذا المذهب ، ولم
 يكن هناك من دافع يدفعه إلى مثل هذا القول . والذي حدث هنا
 هو أن مليوس قد جمع بين الزمان وبين المكان فاعتقد أن اللانهاية
 هي في المكان . ولكن هذا ، كما سيثبت أرسطو من بعد ، غير صحيح .
 وأغلب الظن أن ما دفع مليوس إلى هذا القول هو أنه كان متأثراً
 إلى حد كبير بعلم الطبيعة الأيونية فتصور الوجود تصوراً مادياً
 صرفاً ، واستخلص من لانهاية الزمان لانهاية المكان ، وابتس من ذلك
 أيضاً في أن مليوس حين قال بهذا القول قد قصد اللانهاية في المكان
 بالفعل . ولم يقل إن هذه اللانهاية هي اللانهاية العقلية أو لانهاية
 المعقولات : فإن حديثه عن الموجود حديث مادي خالص ، كما فعل
 يرميندس من قبل . إلا أن يرميندس جعل هذا الموجود متناهيّاً ،
 بينما جعل مليوس هذا الوجود غير متناه في المكان .

• • •

والآن فلننظر نظرة إجمالية إلى المدرسة الإيلية . كانت
 هذه المدرسة نقطة تحول حاسمة في تاريخ الفلسفة اليونانية في

الدور السابق على سقراط ، وبها ينقسم هذا الدور قسمين ، ولو أن البعض يغالى فيقول إنه بالمدرسة الإيلية انقسمت الفلسفة اليونانية ، منذ نشأتها حتى آخر أرسطو ، قسمين ؛ وإن نقطة التحول قد بدأت بالمدرسة الإيلية . وأصحاب هذا الرأي يقولون تبعاً لهذا إن فلسفة المدركات أو التصورات أول من قال بها هم الإيليون ، وليس سقراط . ولكننا نجد في هذا الرأي شيئاً من التطرف ، ولو أن الرأي الآخر المعارض لهذا الرأي رأى منطرف كذلك ، وهو الذى يجعل من الإيليين فلاسفة طبيعيين فحسب ، وتبعاً لهذا يجعلون بدء فلسفة المدركات لا بـ بروتاغوراس بل بسقراط . وعلى كل حال فسواء صح الرأي الأول أو الرأي الثانى ، فإن من المسلم به أن المدرسة الإيلية قد أثرت أكبر تأثير فى الفلسفة اليونانية فى الدور الثانى من الطور الأول . فكان على كل الفلاسفة الذين تلووا هذه المدرسة أن يأخذوا بأقوالها ، أو على الأقل أن يعملوا حساباً لهذه الأقوال . ومن هنا نشاهد أنها أثرت حتى فى أعدائها المعارضين لها تمام المعارضة ، مثل هرقليطس . وكان تأثيرها واضحاً ظاهراً فى أنها ذوقليس وانكساغورس وديمقريطس : فهؤلاء قد اضطروا إلى جعل المبدأ الأول متصفاً بالصفات التى يتصف بها الموجود عند الإيليين : فهو أولى أبدي ثابت . وتبعاً لهذا غير متغير بالكيف . ولهذا نلاحظ أن جميع المبادئ الأولى التى قال بها هؤلاء الفلاسفة اللاحقون على المدرسة الإيلية لم تكن تقبل التغير بالكيف بل تقبل التغير بالكم وحده . كما أنه يلاحظ أن فكرة التغير قد أخذت تقل

في الدور الذي تبهم ، فأصبحت الطبيعة بعد ذلك طبيعة آلية تفسر
ظواهر الطبيعة تفسيراً كياً آلياً لا كياً ، يقوم على تغير الكيفيات
بأحوالها بعضها إلى بعض .

ومن ناحية المنهج يلاحظ أن الإيليين قد أتروا في السوفسطائية
تأثيراً كبيراً ولو أن هذا التأثير جاء ، تأثيراً سيئاً من حيث أنه أعطاهم
السلح الذي به حاولوا أن يهدموا الفلسفة التي كانت سائدة حتى
ذلك العهد . ولكن لا ينكر مع ذلك أن براعة السوفسطائيين في
الجدل وفي المنطق مرجعها ، إلى حد كبير ، إلى المدرسة الإيلية .

هرقليطس

إذا كان مذهب الإيليين قد قال بالوجود الثابت كما قال بالوحدة .
فاننا الآن بازاء مذهب يعارضه تمام المعارضة فيقول بالتغير الدائم
بدلاً من الثبات ، ويقول بالكثرة المطلقة بدلاً من الوحدة . ولكن
المذهبيين — مع ذلك — يسيران في طريق متوازن تقريباً ، لأن
نقطة البدء عند الواحد هي نقطة البدء عند الآخر . كما أن نقطة
الانتهاء عند كليهما واحدة .

يبدأ هرقليطس بحثه بالكلام عن معتقدات الناس ، فيقول ان
الناس يتبع بعضهم بعضاً ولا يفكرون تفكيراً حراً مستقلاً ، وكل
شيء يظهر عندهم بمظهر خاطيء ، والطريق الذي يسرون فيه
لا يدرون إلى أين ينتهي . وعلى وجه العموم ، معتقدات الناس
وأراؤهم العامة كلها خاطئة ، بل والقلّة القليلة من المفكرين ليسوا
بأحسن حظاً كثير آمن عامة الناس . وهنا يحمل هرقليطس على
هزبود ، وهو ميروس خصوصاً ، وفر كيدس والشعراء الذين سبقوه
حملة عنيفة ، وينسب اليهم تضليل الناس في الجزء الأكبر من
معتقداتهم ، لأنهم يتحدثون حديثاً خيالياً غير قائم على العقل ،
لأن حديثهم هذا قائم على الخس ومصدره الظن ، والخطأ الأكبر
الذي عند الناس في نظر هرقليطس هو أنهم يطالبون بالوجود الثابت ،
والواقع أنه ليس ثمة شيء ثابت قط ، وكل شيء في تغير مستمر ،
ولا يبقى شيء ثابتاً ، بل الوجود يتحول باستمرار ، ولا يقف لحظة

واحدة عن التغير ، (الآن الوجود عند هرقليطس دائم السيلان ،
 على حد تعبيره *παρρηγοι* ، فالشيء الواحد لا يستمر على
 حاله والأشياء كلها تتحول باستمرار ، وليس فقط الشيء الواحد
 يتحول إلى شيء آخر ، بل أيضاً هذا الشيء الواحد لا يستقر لحظة
 واحدة على حال واحدة وإنما هو يتقلب دائماً وباستمرار من حال
 إلى حال / فالشيء يكون حاراً ، ويكون بارداً ، ويكون حاراً من جديد ،
 وهكذا باستمرار ، وهكذا في جميع الأشياء : لا تثبت لها صفة
 واحدة ثباتاً دائماً أو على الأقل ثباتاً لمدة غير قصيرة . ومن هنا
 يقول هرقليطس بأن كل شيء يشمل ضده ويحتويه ، لأن كل شيء
 حين يتغير ، يتغير من ضد إلى ضد ، فلا بد له إذاً أن يكون حائزاً من
 قبل على الشيء الآخر لكي يمكن لهذا التغير أن يتم . إلا أن هذا
 القول يجب ألا يفسر على النحو الحديث كما فعل هيغل مثلاً ، وكما
 فعل لاسك (١) . فإن هؤلاء صورو هرقليطس باعتبار أنه القائل
 بالمذهب الذي سيقول به هيغل من بعد وهو أن المتقابلات واحدة :
 ولم يكن لمثل هرقليطس في هذا الدور من أدوار الفكر الانساني
 أن يصل إلى هذا المستوى .

سبح التسلسل

ولكن ، وعلى الرغم من هذا ، يمكن أن يقال إن هرقليطس قد
 قال بأن الأضداد تتحول باستمرار الواحد إلى الآخر ، وأن كل
 ضد مرتبط به ضده . وهذا — على طريقة الفلاسفة اليونانيين
 السابقين على سقراط جميعاً — يصور هرقليطس هذا المبدأ القائل
 بأن الأشياء جميعاً دائمة السيلان تصويراً حسابياً فيقول إن هذا

المبدأ هو النار ، لأن النار هي العنصر الذي تعمل فيه فكرة التغير الدائم المستمر . ولكن هنا تعرضنا مسألة هي : هل قال هرقليطس إن الأشياء جميعاً دائمة السيلان ، لأنه رأى أن أصل الأشياء هي النار . أم أن هرقليطس قال إن أصل الأشياء النار . لأنه رأى أن الأشياء دائمة السيلان ؟

إن الروايات والمنطق ، ينطلقان بصحة الرأي الثاني القائل بأن هرقليطس جعل النار المبدأ الأول لأنه رأى أن الأشياء كثيرة التغير أو دائمة السيلان . فأرسطو وسابقيوس في شرحه على أرسطو (٢) يقولان لنا إن هرقليطس قد جعل المبدأ الأول النار لأنه رأى أن هذا المبدأ هو — من بين المبادئ كلها — الذي يعمل فيه دوام السيلان ، أما المبادئ الأخرى فلا يعمل فيها هذا الدوام في السيلان . والنار التي قال عنها هرقليطس إنها أصل الأشياء ، لا يجب أن تفهم بمعنى روحي وإنما يجب أن تفهم أيضاً بمعنى حسي مادي باعتبارها هذا العنصر الذي يدركه الحس . وهذه النار التي هي أصل الأشياء هي مصدر الأشياء كلها ، ومنها تصدر الموجودات . والآن فكيف يتم هذا الصدور ؟ هذا الصدور يتم عن طريق التنازع ، لأننا قلنا إن الأشياء تتحول الاضداد منها إلى الاضداد الأخرى ، فالأشياء المتقابلة أو المتضادة هي التي ينشأ عنها الوجود . وهكذا نلاحظ أن مصدر الوجود هو مبدأ النزاع ، إلا أنه يوجد إلى جانب مبدأ النزاع هذا ، مبدأ الاستجمام ، فإن الأشياء لا تستمر في هذا النزاع ، بل تعود إلى شيء من الوحدة ، ولو أن هذه الوحدة

ليست شيئاً نهائياً ، والأخرى أن يقال تبعاً لمذهب هرقليطس إن هذه الوحدة هي الفناء كما سيقول أنا ذوقليس من بعد . فكأن هناك إذن ، يهيم على جميع الأشياء : مبدأ واحداً يجعلها تغير باستمرار . وتبعاً لهذا المبدأ أو القانون تتحول الأشياء بعضها إلى بعض عن طريق هذا السيلان الدائم . وهذا المبدأ يسميه هرقليطس باسم القانون أو باسم النسب المستمرة الثابتة . أو باسم اللوغوس λόγος .

هذا اللوغوس هو القانون العام الذي يسير عليه الوجود في تغيره من ضد إلى ضد . وهو الشيء الوحيد الثابت في هذا الوجود الدائم السيلان . وهو الله . وهو النار .

ونحن إذا نظرنا إلى مذهب هرقليطس في تغير الأشياء من حيث صدور الموجودات ، وجدنا أن أرجح الروايات في هذا الصدد هي تلك التي تجعل من هرقليطس قائلاً بعناصر ثلاثة ، هي النار والماء والتراب . فالنار عند تحول إلى ماء ، والماء يتحول إلى تراب ، والتراب بدوره يتحول من جديد إلى ماء والماء إلى نار . ومن السهل أن نفهم هذا في مذهب هرقليطس : لأن النار إن أصبحت بالرطوبة تحولت إلى ماء ، وإذا أصبحت باليبوسة تحولت إلى تراب . كما أن النار عند هرقليطس ذرات ترابية حادة كتلك الذرات التي نجدها في أشعة الشمس . وهذا الطريق الذي تنتقل فيه الأشياء ، أولاً من النار عن طريق الماء إلى التراب ، وثانياً من التراب عن طريق الماء إلى النار من جديد . يسميه هرقليطس باسم طريق من على إلى أسفل وطريق من أسفل إلى أعلى . فالطريق أعلى من إلى

أسفل هو الممتد من النار ، ماراً بالماء ، حتى التراب ، والطريق من أسفل
إلى أعلى هو المبتدىء بالتراب ماراً بالماء ، منتبهاً عند النار . وهذا
التعبير قد أخذه أفلاطون عن هرقليطس وأورده في «طياوس» .
وهنا نرى أن هرقليطس لما كان قد قال بهذين الطريقين
المتضادين ، فإنه يقول بأن الوجود تأتى عليه دورات يفنى فيها
ثم يبدأ من جديد الوجود . وهكذا باستمرار : يوجد أولاً العالم ،
ويستمر هذا العالم في التغير والتطور حتى ينتهي تطوره إلى حد يفنى
فيه كل الوجود ، ثم تأتى من جديد وجود آخر يبدأ من حيث انتهى
الوجود الأول ويكرر تمام التكرار الوجود السابق وهكذا يسير
الوجود في دورات ، وكل دورة شابهة للآخرى . وهذا هو مذهب
«العود الأبدى» عند هرقليطس . وعلى الرغم من اختلاف الناس
في تصوير هذا الجزء من مذهب هرقليطس ، وعلى الرغم من أن
هذا التصوير متأثر كل التأثير بمذهب الرواقين الذين تأثروا بهرقليطس
في كل شيء تقريباً ، فإن من المسلم به نهائياً أن هذا المذهب قد قال به
هرقليطس مع اختلاف في التفاصيل بحسب الروايات . فبعض هذه
الروايات تفصل هذا المذهب تفصيلاً تاماً ، فتقول إن هرقليطس
قد قال بأن هناك شيئاً اسمه «السنة الكبرى» وهذه السنة الكبرى
تأتى في دورات معينة ، وفي هذه السنة الكبرى يحدث للعالم احتراق
تام ، فيفنى العالم لكي تبدأ دورة جديدة مشابهة تمام المشابهة للدورة
السابقة . وهذه الروايات التي نفسر لنا القول في مذهب هرقليطس
فيما يتصل بهذه المسألة تختلف في مقدار الزمن المقدر لكل دورة حتى

تأني السنة الكبرى : فيقول بعضهم إن مقدار الدورة الواحدة ١٠٨٠٠ . والبعض الآخر يقول إن مقدار الدورة الواحدة ثمان عشر ألف سنة .

والقول بهذه الأدوار يستخلص مباشرة من القول بالطريقتين : طريق الصعود وطريق النزول ، وعلى هذا كان من المنطقي أن يقول هرقليطس بهذا المذهب ، إلى جانب أن هذا المذهب — كما قلنا — قد قالت به الروايات الصادرة عن أرسطو وشراحه فيما يتصل بهرقليطس .

والمعلومات التي لدينا عن الطبيعيات عند هرقليطس معلومات تافهة أكثرها متعطل . ومن بين هذه المعلومات أنه قال بأن الشمس تفتى كل يوم وتبتعد كل يوم ، وطبعي أن يقول بمثل هذا المذهب ما دام يقول بالتغير الدائم . وما دام يقول بأن الشيء الواحد يتغير تغيراً مستمراً من ناحية الكيف . وهنا نلاحظ أنه في قوله بالمبدأ الأول كان مختلفاً كل الاختلاف مع الفلاسفة الذين جاءوا بعده ، فينبأهم يقولون جميعاً عن المبدأ الأول إنه لا يتغير من ناحية الكيف وإن التغير لا يتم بالكيف بل بالكم عن طريق الامتداد والتقلص أو التخلخل والتكاثف . نجد — على العكس من ذلك — يقول إن المبدأ الأول يتغير بالكيف باستمرار وإن التغير هو تغير استعاطة ، أي تغير الأعراض بعضها إلى بعض

باستمرار . ومعنى هذا أن هناك تغيرا بالكيف ، سواء في المبدأ الأول أو في كل ما يتم في الوجود من تغيرات .

والآن ، إذا نظرنا إلى الصلة بين القول بأن الأشياء دائمة السيلان . وبين القول بأن المبدأ الأول هو النار ، وجدنا أن هرقلitus لم يصل إلى هذا الاستنتاج عن طريق استدلال منطقي بل عن طريق الخيال ، فكان نوعا من الإدراك الوجداني استطاع أن يدرك فيه ، مرة واحدة ، الصلة بين دوام السيلان وبين النار باعتبارها المبدأ الأول الذي يصلح وحدده لأن يمثل دوام السيلان هذا . وفكرة اللوغوس قد أنارت حولها كثيرا من الجدل فيما يتصل بماهية هذا اللوغوس : أهو نفس النسب التي على أساسها تنوال التغيرات ، أو أنه العقل ، وأن هذا العقل هو العقل بالمعنى المفهوم فيما بعد باعتباره الوجود اللا محسوس ، أو الروح السكية — كما سيقول الرواقيون من بعد . فهذا يذهب بعضهم إلى القول بأن اللوغوس عند هرقلitus هو نسب فحسب ونسب مادية ، بينما يتصور الآخرون اللوغوس باعتباره مبدأ عقليا يهيمن على الوجود . كما تهيمن الروح السكية أو الله على جميع الأشياء (٣) .

فاذا انتقلنا من مذهب هرقلitus العام في الوجود إلى مذهبه في المعرفة ، وجدنا أنه قد حل على المعرفة الحسية — كما فعل برمنيدس من قبل — وقال إن المعرفة الصحيحة هي وحدها المعرفة العقلية ، وأما معرفة الحواس فليست معرفة حقيقية بل هي ظن ولا تؤدي إلى اليقين . وأقوال هرقلitus في النفس ، تجعل من النفس شيئا

ناريا ، وهذا طبيعي تبعاً لمذهبه العام : ولكن ، هل يجب أن نفهم من هذا أنه يتصور النفس جسداً نارياً كالنار الحقيقية سواء بسواء . أو أنه يرتفع بها في درجة الوجود ، فيصورها تصويراً مجرداً لا حسيّاً ؟ الواقع أن الاختلاف في هذه المسألة كالاختلاف في المسائل السابقة التي أشرنا إليها من قبل : فمن يجعلون هرقليطس يقول بجداً لا محسوس وبالوغيوس باعتباره العقل ، يجعلون النفس عنده شيئاً روحياً لا حسيّاً ، والذين يذهبون المذهب المضاد يجعلون النفس ناراً كالنار المحسوسة سواء بسواء .

ومن نظرية المعرفة نصل إلى الأخلاق . فنجد أن أول بحث في الأخلاق بمعناها الحقيقي عند اليونان ، كان هرقليطس هو أول من قام به . فقد كان يطالب بالحرية الأخلاقية . وبأن يسير الإنسان على العقل في أفعاله ، وبأن لا يتبع العامة والمجموع . وكان من أجل هذا يحمل على الديموقراطية لأنها قانون العامة وأوساط الناس . ولكن يلاحظ مع هذا أن الأخلاق التي أقامها هرقليطس لم تكن لتخرج كثيراً عن الأقوال الأخلاقية المتشابهة التي قال بها الفلاسفة السابقون . فهي لا تكون مذهباً أخلاقياً بمعنى الكلمة ، كما أن نظرية المعرفة عنده لا تكون نظرية في المعرفة بالمعنى الحقيقي . لأن نظرية المعرفة عنده لم يكن ينظر إليها باعتبارها الأساس التأملي الذي يجب أن يبدأ به الإنسان قبل بدء البحث في الوجود .

ونحن إذا نظرنا نظرة عامة إلى مذهب هرقليطس من الناحية التاريخية . وجدنا أنه جديد كل الجدة ، لأنه أول مذهب قال بالتغير الدائم المطلق . وجعل من التغير في الكيف تقيماً مستعراً . الأساس في الوجود . كما أن فكرته في الأضداد وفي أن كل شيء يعوى ضده وأن الأضداد هي هي نفسها ، نقول إن هرقليطس كان في كل هذا صاحب فكرة جديدة كان لها أكبر الأثر فيما بعد في تاريخ الفلسفة . وقد أثرت في كل الذين قالوا بالتطور . وكان على كل فيلسوف أن يعد هرقليطس أن يعمل حساباً للتغير الدائم للأشياء إلى جانب فكرة الثبات الدائم

انبأذوقليس

لئن كان برمنيدس قد قال بالوجود الثابت وأسكر التغير ونفى التعدد ، ولئن كان هرقلطس — على العكس من ذلك — قد قال بالتغير الدائم وبالكثرة المطلقة ، فالتا ستجد أنفسنا الآن أمام مفكر أراد أن يجمع بين كلا المذهبين ، فيجمع بين وجود ثابت ، بصفه بما يصف به برمنيدس وجوده ، وبين فكرة أو مبدأ من شأنه أن يجعل التغير ممكناً .

وقد كان من الضروري أن تقوم هذه الخطوة . لأن حالة التفكير اليوناني بعد هرقلطس كانت تسير في طريقين متعارضين أحدهما طريق الثبات والوحدة ، والآخر طريق التغير الدائم والكثرة . ومن هنا يلاحظ أن صاحب المبدأ الجديد لابد أن يحاول التوفيق بين كلا الطريقتين ، فيصف الوجود بوصف برمنيدس . كما أنه يجعل التعدد مكاناً داخل هذا المبدأ الجديد ، كي يستطيع عن طريقه أن يفسر الحركة والتغير .

جاء أنبأذوقليس فقال إن الوجود لا يقبل التغير كما قال برمنيدس من قبل ، وذلك لأن التغير هو إما إلى فساد وإما إلى كون : ولما كان الوجود واحداً فلا يمكن أن يكون هناك كون ، لأنه لا يمكن أن يتصور أن يضاف شيء إلى الوجود من حيث أن الوجود هو الكل . وليس غير الوجود شيئاً . كما أنه لا يمكن أن يتصور وجود الفساد بالنسبة إلى الوجود ، لأنه في أي مكان سيذهب هذا

الجسم الفاسد أو هذا الجزء الذي سيطر عليه الفساد ؟ وعلى هذا ، فيجب على الوجود أن يكون أزلياً أبدياً ، وهذا قد تصوره أنيادوقليس أيضاً باعتباره غير قابل للتغير ، ولما كان عليه أن يفسر التغير بعد ذلك ، فقد حاول من بعد أن يقول إن مبادئ الوجود ليست واحدة ، وإنما مبادئ الوجود كثيرة ، كي نستطيع أن نفسر فيما بعد كيف يتم التغير ، ومن هنا كان مبدأ أنيادوقليس مبدأ كثرة لا مبدأ وحدة .

هذه المبادئ التي هي أكثر من واحد ، هي العناصر الأربعة المعروفة وليس من شك في أن أنيادوقليس هو أول من قال بهذا المذهب وهذا يظهر ليس فقط من الروايات التي تحدثنا عن ذلك كما فعل أرسطو ، بل وأيضاً من ملاحظتنا لجميع المذاهب السالفة . فإن واحداً من هذه المذاهب لا يستطيع القول بهذه المبادئ كلها وإنما قال البعض إما بمبدأ واحد كما فعل طاليس وآنكسمانس ، وإما بمبدأين كما فعل آنكسندريس حين قال بمبدأ الحار والبارد ، وإما بثلاثة مبادئ كما فعل هرقليطس ، وإما بخمسة مبادئ كما فعل فيلولاوس . أما القول بمبادئ أربعة هي النار والماء والهواء والتراب ، فأول من قال به هو أنيادوقليس . وهنا يلاحظ أيضاً أن الكلمة اليونانية التي تدل على عناصر وهي « استويحيون » (استطقس) لم يكن أنيادوقليس أول من قال بها ، بل إن أفلاطون هو أول من أدخلها في المصطلح العلمي ، كما يظهر من محاوره « تيتاتوس » .

وقد أضاف أنبا ذوقليس إلى هذه العناصر الأربعة كل الصفات
التي أضافها يرميندس إلى الوجود من حيث الأزلية والأبدية ومن
حيث عدم التغير من ناحية الكيف. والنقطة الرئيسية هنا هي أن
هذه المبادئ لا تتغير عن طريق الكيف، وإنما تفسر الحركة والتغير
تفسيراً كيمياً آلياً، لأن التغير نتيجة للاجتماع أو الانفصال، وكل
عنصر من هذه العناصر مكون من جزئيات صغيرة، وبين كل
جزىء وجزىء توجد مسام، ويتم الاتحاد، سواء أكان هذا الاتحاد
كيمياً أو آلياً، بأن تأتي الذرات المتشابهة في العنصر الواحد فتدخل
المسام الموجودة بين الذرات أو الجزئيات الموجودة في العنصر
الآخر، وتكون درجة الاتحاد تابعة لتلاؤم المسام الموجودة في
العنصر مع الذرات المنبعثة من العنصر الآخر. فهناك إذن مسام،
وهناك سيال مستمر يجري بين الجزئيات المختلفة في العنصر الواحد
والجزئيات الأخرى في العنصر الآخر. وعن هذا الطريق يمكن
أن يفسر التغير، فهو اجتماع أو انفصال جزئيات العنصر الواحد
بجزئيات العنصر الآخر. وهنا يلاحظ دائماً أنه ليس هناك تغير في
الكيف، بل كل تغير هو تغير في الكم لحسب، كما يلاحظ أيضاً أن
التغير عند أنبا ذوقليس لا يمكن أن يكون موجوداً في الوجود
ككل، ولكنه يوجد في الحوادث الجزئية لحسب، أي في داخل الكل
الأكبر. بينما نحن قد رأينا عند يرميندس أن التغير لا يتم سواء
في العالم ككل، أو في أجزاء الوجود.
والآن كيف يتم هذا التجمع أو هذا الانفصال؟ لا يريد

أنبادوقليس أن يقول بأن في المادة نفسها مبدأ للحركة والتغير ، فم
تكن نظرتة إلى المادة تلك النظرة التي كانت سائدة في المدرسة
الأيونية من حيث أن المادة تحتوي الحياة وفيها مبدأ الحركة .
وإنما قال أنبادوقليس لأول مرة في تاريخ الفكر اليوناني بوجود
مبدأ مخالف للبادة ، هذا المبدأ هو الذي يحدث الانفصال أو الاتحاد .
ولما كان التغير على نوعين : تغير اتحاد وتغير انفصال . فقد رأى
أنبادوقليس أنه لا بد من القول بمبدأين : مبدأ خاص بالاتحاد ومبدأ
خاص بالانفصال . فبدأ الانفصال سماه أنبادوقليس بالكراهية .
ومبدأ المحبة هو الذي يجمع بين الأشياء . بينما مبدأ الكراهية هو
الذي يفرق بينها . وهذا تعرضنا لمشكلة مهمة . وهي : هل هذان
المبدأان مبدأان مجردان عقليان ، يمكن أن يتصورا على أساس تصور
هرقليطس لمبدأ اللوغوس ، أو هذان المبدأان هما مبدأان ماديان
مكونان من مواد الواقعة أن الروايات في هذا الصدد متضاربة
أشد التضارب . وأرسطو في مواضع كثيرة يشير إلى أن هذين
المبدأين هما في الآن نفسه علتان فاعليتان وعلتان ماديان . كما هو
ظاهر من الفصل العاشر في المقالة الثانية عشرة من كتاب ما بعد
الطبيعة . ، ويعني بذلك أن مبدأ المحبة ومبدأ الكراهية ليسا علة
فاعلية عقلية ، أو علة صورية ، بل يتصورهما أنبادوقليس باعتبارهما
مكونين من مواد .

وعلى كل حال فيظهر أن رأي أرسطو هذا أرجح الآراء .
خصوصا إذا لاحظنا أن درجة التجريد لم تكن قد ارتفعت كثيرا

عند المفكرين اليونانيين بدرجة تسمح لهم أن يجعلوا هذين المبدأين اللذين هما مبدأ الحركة والتغير في الوجود ، مبدأين عقليين أو مبدأين باليين على المادة . ولهذا فإنه يدخل في هذين المبدأين الكثير من التصورات الأسطورية . لأن أنباذوقليس كان متأثراً بالمشاوجيا اليونانية في قوله هذين المبدأين ؛ كما يدخل أيضا تصورات مادية كالتصورات التي سادت المدرسة الايونية والفلاسفة اليونانيين السابقين له ، من ناحية أخرى .

١- أما فيما يتصل بنشأة العالم ، فيلاحظ أن أنباذوقليس قال بأن هذين المبدأين أزليان أبديان ، يشاويان السيادة في الكون ، فتارة تكون السيادة المحبة وتارة تكون السيادة للكراهية ، وطورا تأتي حالة بين بين ، يكون فيها هذان المبدأان سائدين معا أو متنازعين . ولو أن أنباذوقليس يميل الى جعل مبدأ المحبة في هذين الدورين الآخرين متغلبا على مبدأ الكراهية . وعلى هذا الأساس توجد في العالم دورات ، وكل دورة من هذه الدورات منقسمة الى أربعة أقسام : ففي القسم الأول تكون هناك سيادة مطلقة لمبدأ المحبة ، وفي القسم الثاني يكون هناك انتقال من سيادة مبدأ المحبة الى سيادة مبدأ الكراهية ، وبأني بعد ذلك القسم الثالث وفيه تكون السيادة المطلقة لمبدأ الكراهية ، وبلى ذلك القسم الرابع والآخر وفيه يكون الانتقال من سيادة مبدأ الكراهية الى سيادة مبدأ المحبة من جديد وهكذا تبدأ دورة جديدة بسيادة مبدأ المحبة مرة أخرى من

جديد وتتوالى الأقسام على هذا النجم باستمرار . وكذا تتوالى الدورات .

وهنا نلاحظ أن أنباذوقليس لم يحدد لنا مدة كل دورة من هذه الدورات . والذين قالوا إن هذا يتم عن طريق الاحتراق العام ، لم يفعلوا أكثر من أنهم أضافوا إلى أنباذوقليس قول هرقلطس من قبل . كما يلاحظ أن الوجود الحقيقي لا يوجد في جميع هذه الدورات . بل يوجد في الدورين الثاني والرابع حسب . وهما دورا الانتقال أولا من المحبة إلى الكراهية ، وثانيا من الكراهية إلى المحبة من جديد . أما القسمان الآخران . وهما المحبة المطلقة والكراهية المطلقة . فليس فيهما وجود بالمعنى الحقيقي . والأصل في الوجود أنه كان مختلطا تسوده المحبة . وفي هذه الحالة كان يسمى باسم الخليط (*μυγμα*) .

وأنباذوقليس يسمى هذا الخليط تارة باسم الواحد ، ويضيف إليه صفات الوجود التي قال بها يرميندس . وتارة يسميه باسم الآلهة ، دون أن يجعل من هذا الخليط شيئا عاليا على الوجود باعتباره إلها فوق السكون ، وإنما هو يسميه بهذا الاسم خشب . لأن مبدأ المحبة هو وحده الذي يسود فيه . كما أنه يصور لنا هذا الخليط في صورة الكرة . لأن في الكرة لا يوجد تنازع ، بل كلها استواء في استواء . وعن هذا الخليط الأول ينشأ الوجود ، وذلك بدخول مبدأ الكراهية في هذا الخليط السائدة فيه المحبة وحدها ، وذلك لأنه لكي يتم الوجود لا بد أن يأتي زمان ينتقل فيه السكون . الذي هو

المحبة . الى الحركة التي توجد فيها الكراهية أو تتم عن طريقها الكراهية .
 وأول ما يتم ذلك بأن يأتي مبدأ الكراهية ويدخل في هذا الخليط
 الأول ويحدث انفصالا تاما بين جميع الجزئيات . ثم يأتي جزء من
 مبدأ المحبة أو مبدأ المحبة نفسه فيدخل جزءاً من الخليط المشتت
 ويدخوله يحدث تجمعاً بين الجزئيات المنفصلة . ويتم هذا التجمع
 على شكل دوامة ؛ وبعد هذا ينشأ الوجود من هذه الدوامة الاولى .
 تلك هي النقطة الرئيسية في مذهب أنبازوقليس في الطبيعة . ولا
 يعني بعد التفصيلات التي قال بها فيما يتصل بنشأة الكون وتكوين
 الكواكب . كما أنه لا يعني أيضاً كثيراً أن تتحدث عن نظرية
 الخاصة بعلم الحياة . ولو أن لا بذاوقليس الفضل الأول في أنه وجه
 عناية كبرى الى علم الحياة كما بل قد ذهب بعض المؤرخين مثل برانت
 الى القول بأن أنبازوقليس قد اكتشف نظرية التطور عن طريق
 الحفريات التي رآها وظن أن هذه الحفريات هي أصل الحياة . وأن
 الأحياء قد تطورت عنها . وإنما يعني فقط في هذا الباب كلام
 أنبازوقليس عن المعرفة

يلاحظ أن أنبازوقليس قد حاول أن يفسر كل شيء عن طريق
 مبدئه الأول وهو العناصر واختلاطها بعضها ببعض . ولهذا نراه
 يقول إن المعرفة تتم باجتماع عناصر متألقة تمام التألف في جسم
 الانسان . وهذا الاجتماع في أعلى صورته في الدم . والدم مركزه
 القلب ؛ ولذا جعل أنبازوقليس للقلب الأهمية الكبرى في المعرفة .
 وقال إنه مصدر المعرفة أو أداها . وتبعاً لما قاله من قبل من أن

الاتحاد يكون أنهم إذا كانت الذرات المنبثقة متفقة مع المسام التي
ستقبلها. نرى أنباذوقليس يقول إن المعرفة الصحيحة تتم بين
الشيء والشيء ، ولهذا يقول إن الإنسان يدرك كل عنصر من
العناصر بعنصر خاص فيه ، فهو لا يدرك عنصر التراب في الأشياء
الخارجية إلا عن طريق عنصر التراب الموجود فيه ، وهكذا
بالنسبة إلى جميع العناصر . وكما نأثر يرميئوس وهرقليطس من
قبل على المعرفة الحسية ، نرى أنباذوقليس يشور من جديد على
المعرفة الحسية ، ويجعل المعرفة العقلية هي المعرفة الحقيقية ، ويجعل
على التصورات الشعبية ، ولو أن ذلك كله ليس من شأنه أن يجعل
من أقوال أنباذوقليس في هذا الصدد مذهباً تاماً في المعرفة .
وتفسير المؤرخين لمذهب أنباذوقليس يختلف كل الاختلاف بين
المؤرخ الواحد والآخر ، فبعضهم يحاول أن يجعل منه مذهب
وحدة في الوجود . مثل كارستن^(١) الذي قال بأن المبادئ الستة
كلها مبدأ واحد ، وأن الوجود جميعه ليس غير هذا المبدأ ، ولكن
هذا الرأي قد عارضه تسلاشد المعارضه ، وقال إن أنباذوقليس
يفرق تفرقة واضحة بين العناصر المختلفة من ناحية بينها بعضها
وبعض ، ومن ناحية أخرى بينها وبين مبادئ المحبة والكراهية .

فإذا نظرنا الآن نظرة إجمالية عامة إلى مذهب أنباذوقليس
وجدنا أن هذا المذهب يجمع بين الأقوال المختلفة التي قال بها
الفلاسفة اليونانيون السابقون ، محاولاً أن يستخلص من هذه الأقوال

جميعاً مذهباً منطقياً فيه توفيق بينها جميعاً . فهو بلا شك قد تأثر
 بهرميندس ، كما تأثر بهرقليطس ، ولو أن تأثره بهذا الأخير
 كان أكثر من تأثره بالآول ، لأن أنباذوقليس قد وجه عناية
 كبرى إلى تفسير التغير والكثرة ، وفي هذه العناية قد لعب تأثير
 هرقليطس دوراً كبيراً . وإلى جانب هذا نلاحظ أن أنباذوقليس
 قد تأثر بالفلسفة الأيونية ، ولكن يؤخذ عليه — كما لاحظ
 أرسطو (٢) — أنه اضطر إلى القول بمبدأين من أجل تفسير
 الحركة ، مع أنه لم يكن هناك ضرورة منطقية أو وجودية تحمله
 على هذه التناية . كما لاحظ أرسطو أن كل انفصال هو في الآن
 نفسه اتصال ، فليس من الواجب إذن أن يجعل مبدأ الاثنين
 مبدأين . بل يجب أن يكون مبدأ الانفصال والاتصال مبدأ واحداً
 من حيث أن عملية الانفصال هي من ناحية أخرى في نفس الآن
 عملية اتصال ، وعلى الرغم من هذه الملاحظة ، فإن أهمية أنباذوقليس
 في أنه قال بأن المبادئ كلها مبادئ غير متغيرة بالكيف ، وأنه
 فصل القول في العناصر الأربعة ، وأنه قال ، أو اضطر إلى القول ،
 بمبدأ خارج على المادة من أجل أن يفسر حركة المادة .

الذريون

مؤسس المذهب الذري هو ليوقيثس . إلا أن أقوال المؤرخين عن ليوقيثس مختلطة تمام الاختلاط بأقوال ديموقريطس ، حتى أننا لانستطيع أن نتحدث عن الواحد دون التحدث عن الآخر . ولهذا فإن ما نقوله عن المذهب الذري يشمل الاثنين معاً .

يقول أرسطو (١) في شرحه لكيفية نشأة المذهب الذري ما يلي : إن الايليين قالوا بالوجود الثابت وأنكروا التغير لأن ذلك يستدعي القول بالخلاء ، ولما كان الخلاء عدماً ولا شيء ، فإن الحركة والتغير لا يمكن أن يكونا . فلما رأى الذريون ذلك قالوا بما قال به الايليون من أن الوجود أزلي أبدي ثابت لا يقبل التغير ، وقالوا أيضاً بأن الخلاء لا شيء . ولكنهم قالوا من ناحية أخرى ، بعكس ما قال به الايليون وهو أن الوجود يحتوي أيضاً إلى جانبه العدم والخلاء ، وذلك لأنهم لم ينكروا التغيرات ولم يعتبروها من خدع الحواس كما قال الايليون ، بل قالوا إن التغير شيء حقيقي ، ولما كان شيئاً حقيقياً فيجب أن نبحت عن تفسيره ، ولما كان تفسيره لا يتيسر إلا عن طريق الخلاء فقد وجب القول بالخلاء . فكان هذا العدم أو هذا اللاوجود الذي هو الخلاء هو شيء أيضاً ، أي أنهم رأوا من ناحية أخرى أن الأشياء ليست واحدة بل كثيرة ، وأن هذه الكثيرة ليست كثرة محصورة بل هي كثرة لانهائية ، ولذا قالوا إن الوجود يتكون في الأصل من أجسام

لا متناهية في العدد . ولما كانت هذه الأجسام متصفة بصفات الوجود عند برميندس ، أى أن هذه الأجسام أزلية أبدية غير قابلة للتغير . فإن التغير لا يمكن أن يتم في داخل كل جسم من هذه الأجسام على حدة . ونقصد بالتغير هنا التغير من حيث الكيف ، وهذا طبيعي لأن هذه الأجسام لا تحتوى على خلاء بل هي ملاء تام . ولما كانت الحال كذلك . فإن التغير غير ممكن الحدودوث في داخل الأجسام ، وعلى هذا فهذه الأجسام الأولى غير متغيرة من حيث الكيف ، فهي متصفة إذن بصفات الوجود الثابت عند برميندس . ولما كانت هذه الأجسام خالية أيضاً من الخلاء . ولما كان الخلاء هو وحده الذى به يمكن أن تنقسم الأشياء . فإن هذه الأجسام لا تقبل القسمة . بل هي الأجسام النهائية التى تنحل اليها الأشياء . ولا تنحل إلى شيء من الأشياء . ثم إنهم رأوا من ناحية أخرى تبعاً لحجج زينون أنه إذا قلنا بأن الأشياء تنقسم إلى مالا نهاية ، فالنتيجة لهذا هي أن الأشياء ستكون لا متناهية في الصغر أو لا متناهية في الكبر ، ولذا كان عليهم أن يصفوا عند حد التقسيم ، فيقولوا بأجزاء لا تنجزأ . وهذه الأجزاء التى لا تنجزأ هي ما يسمى باسم الذرات أو الجواهر الفردة . والذرات يوجد بينها الخلاء ، والخلاء نفسه موجود في داخل الذرات بينها بعضها وبعض ، وليس موجوداً لحسب خارج الذرات كلها ومحيطاً بها .

والآن ما هي صفات هذه الذرات ؟ قلنا إن الذريين قد قالوا

بأن التغير التام غير ممكن ، وبأن التغير بالكيف لا يتم بالنسبة إلى الذرات بل ولا بالنسبة إلى الوجود كله . ولذا فإن هذه الذرات لما كان المراد منها أن تفسر اختلاف الأشياء والتغير ، كان لابد لها في هذه الحالة أن تكون من ناحية متصفة بصفات مختلفة ، ومن ناحية أخرى لابد ألا يكون هذا الاختلاف راجعاً إلى الاختلاف في الكيف بل في الكم وحده . ولذا أضاف النذريون إلى الذرات صفات كمية حسب . فقالوا إنها تختلف من حيث الشكل والمقدار والوضع أولاً . وذلك هي الصفات الأولية الصادرة عن طبيعة الذرات نفسها . وهناك صفات أخرى هي الصفات الثانوية . مصدرها إدراكنا وتأثرنا بهذه الذرات . فهناك صفات مثل الثقل والصلابة والكثافة واللون والذوق ناشئة عن إدراكنا هذه الأشياء . ولهذا نراها تختلف باختلاف الأفراد : فالشيء الواحد قد يظهر ثقيلًا بالنسبة إلى شخص ، خفيفًا بالنسبة إلى آخر . فهي صفات نسبية وليست صفات مطلقة كما هي الحال بالنسبة إلى الصفات الأولى .

أما الصفات الأولية فأهمها صفة الشكل . بل إن النذريين يحاولون أحياناً أن يرجعوا إلى هذه الصفة بقية الصفات . فالذرات تختلف بعضها عن بعض من ناحية شكلها . وتختلف في مرتبة الوجود من هذه الناحية أيضاً ، فالمستديرة المصقولة هي الحادة وهي الخاصة بالنار . بينما بقية الذرات الخاصة ببقية العناصر من أنواع أخرى غير هذا النوع المستدير . ومن هنا يلاحظ أن فكرة العناصر لم يقل

بها الذريون ، وهذا طبيعي أولاً لأن مبادئ الأشياء عندهم هي الذرات وهي لا تختلف من حيث الكيف ، بينما عند أصحاب القول بالعناصر ، العناصر هي المبادئ الأولى ، وهي تختلف فيما بينها وبين بعض بالكيف ، وبلاحظ ثانياً من ناحية أخرى أن أصحاب القول بالعناصر يجعلون العناصر خمسة على الأكثر ، بينما الذريون لا يجعلون للمبادئ الأولى عدداً محدوداً . بل يقولون إن الذرات لا متناهية في العدد ، فلا يمكن أن نقول عنهم لهم قلوباً بفكرة العناصر .

وتختلف الذرات أيضاً من ناحية المقدار ، وهذا راجع خصوصاً إلى الشكل ، لأنه على حسب الشكل يكون غالباً المقدار ؛ ثم ثالثاً صفة الوضع ، فمن حيث موضع الذرات بعضها بالنسبة إلى بعض تختلف . والتغيرات الأصلية ترجع غالباً إلى الاختلاف في الوضع ، ومن هنا فإن هذه الصفة أولية أيضاً .

أما الصفات الأخرى الثانوية فأمرها من غير شك صفة الثقل . ولو أن ديموقريطس وليوقليس لم يوضحا توضيحاً تاماً فكرة الثقل ، إلا أن هذه الفكرة فكرة أساسية في المذهب الذري كما تبين ذلك بكل وضوح لا يقودس . لكن يلاحظ أن بعضهم يشكر ذلك ، قائلاً إن إبيقورس لم يوضح القول في هذا إلا كنتيجة لتقرر أرسطو لفكرة الذرات كما تصورهما ديموقريطس وليوقليس ، وعلى هذا في الممكن ألا يكون ديموقريطس وليوقليس قد قالاً بمسألة الثقل . وعلى

كل حال فإن تسلر من أصحاب الرأي الأول وهو يشكر هذه الرواية الأخيرة كل الانكار .

والتغيرات كلها تنشأ عن طريق تجمع الذرات أو انفصالها . ولكن لا يجب أن نفهم من ذلك أن هناك كوناً مطاقاً ، لأن الكون المطلق معناه الصدور عن لا شيء . وهذا غير ممكن . كما أن الفناء المطلق أو الفساد المطلق معناه الانتقال إلى لا شيء . وهذا غير ممكن كذلك . ولكن التغير النسبي أي التغير الخاص بالأشياء كلها في داخل العالم هو تغير ممكن بل موجود بالفعل . وهذا التغير مصدره اجتماع الذرات أو انفصالها ثم صفات الذرات واختلاف هذه الصفات بالنسبة إلى المركب الواحد عن المركب الآخر . ومن هنا فإن التغير مرجعه فحسب إلى أسباب كمية ، لا تتجاوز الصفات الأولية أو اجتماع الذرات وانفصالها .

والآن . كيف ينشأ العالم ؟ في البدء كانت الذرات متحركة في الحلاء ، والحركة عند ديموقريطس أزلية أبدية ، ولهذا فليس هناك موضع للتساؤل لماذا بدأت الحركة وكيف بدأت . والحركة نوعان : نوع خاص بحركة الذرات الأولى في الحلاء ، ونوع آخر خاص بحركة الذرات من أجل تكوين العالم . أما الحركة الأولى فهي حركة أفقية ، فيها اصطدمت الذرات بعضها ببعض ، ولما اصطدمت تكونت عنها حركة دائرية ، هي حركة دائرية أو على شكل دوامة . وهذه الحركة الدائرية هي التي حدث عنها هذا الوجود . هذا هو أرجح الآراء فيما يتصل بحركة الذرات ، وهناك رأي آخر يقول

إن الذرات كانت متحركة أولاً في الحلاء اللاتمائي، ثم سقطت عن طريق ثقلها إلى أسفل، فلما سقطت اختلفت أوضاعها من حيث أن بعض الذرات أثقل من بعض، كما أن البعض منها اجتمع مع البعض الآخر، وتكون من هذا مركب، وعن هذا المركب نشأت حركة الدوامية، وعن هذا كله بدأ الوجود. وهذا الرأي الأخير هو رأي تسلا، ولكن الرأي الأول لا يزال حتى اليوم أرجح الآراء.

وبعد هذا ينشأ الوجود، وكل نشأته عن الذرات. ويوجه ديموقريطس عناية خاصة إلى الإنسان والكائنات الحية على وجه العموم، ويجعل هذه الكائنات حية عن طريق نوع خاص من الذرات، هو الذرات اللطيفة المستديرة، أي عن طريق الذرات النارية. وفي الجسم الإنساني توجد هذه الذرات مختلطة بذرات الجسم وتوجد في كل مكان منها، إلا أنه يلاحظ أن هذه الذرات تتجمع في أماكن معينة تجمعا كبيراً دون الأماكن الأخرى، لأن في الجسم مواضع خاصة بأنواع معينة من الانفعالات. ففي العقل توجد أرقى أنواع الذرات وعن هذا الطريق ينشأ التفكير، وفي القلب نوع أدنى من الذرات وعن هذا الطريق ينشأ الخيال، كما يوجد نوع ثالث في الكبد ومنه تنشأ العواطف. والتفكير راجع قطعاً إلى الذرات، فالتصورات التي تأتي من الخارج تأتي على شكل ذرات، والتأثير يتم هنا عن طريق تصور سيال يأتي من الخارج وينقل إلى أعضاء الحس ومنه إلى العقل. فكما أن

أنبادوقليس قد قال من قبل بفكرة السيال من أجل أن يبين تغير الأشياء من حيث تأثير بعضها في بعض على بُعد، كذلك نرى ديموقريطس يفسر تغير الأشياء فيما يتصل بتأثيرها على بعد عن طريق افتراضه وجود سيالات مستعرة فيما بين الذرات بعضها وبعض. ومن هنا يفسر كيف يحدث التأثير دون الملامسة.

وعلى هذا نرى أن تفسيره للظواهر النفسية تفسير مادي صرف : فكأنه في الجزء الخاص بعلم الحياة كان أيضاً مادياً، ولم يقل بوجود شيء روحي أو حياة طبيعية من شأنها أن تحدث هذا التغير في الأشياء.

وقد وجه ديموقريطس بعض عنايته إلى الأخلاق، فتصور الأخلاق من ناحيته تصوراً حسياً كما يقتضي ذلك مذهبه، وقال إن السعادة هي اللذة والخلو من الألم. إلا أنه لم يتصور هذه الذات تصوراً مادياً صرفاً باعتبارها لذة وألماً لحسب، بل إلى جانب ذلك، تصورها باعتبارها سعادة عقلية، ولذا انتهى إلى القول بأن السعادة الحقيقية هي سعادة الهدوء والفراغ من المشاغل والتأثيرات الخارجية. فكان بذلك شبيهاً كل الشبه بتلميذه في المذهب الذري أبيقورس. وعموم الرغم من هذه العناية بالأخلاق فإننا لا يمكننا أن نقول إن مذهبه في الأخلاق كان مذهباً أخلاقياً بمعنى الكلمة، بل هو لا يخرج عن كون ملاحظات أخلاقية توسع فيها بعض التوسع، فبحث في المسائل الأخلاقية، ولكنه لم يبحث في الأسس التي تقوم عليها الأخلاق.

فإذا نظرنا الآن نظرة عامة الى المذهب الذري ، وجدنا أن هذا المذهب قد جمع بين المذاهب السابقة جميعا . فهو يجمع من ناحية بين صفات الوجود عند الابلين ، وبين السكثرة والتغير عند هرقليطس ؛ كما يحاول الأخذ بحجج زينون وتأنير هذه الحجج ، وعلى هذا فذهب الذريين جمع بين المذاهب المختلفة ، ويؤخذ عليه أنه مذهب مادي صرف ، لا يخرج من التفسير الآلى إلى أى تفسير عقلى أو روحى . وقد حاول البعض أن يصور هذا المذهب بأنه مذهب سوفسطائى . ومن اتباع هذا رأى اشليماخى (٢) ثم رتر (٣) ؛ إلا أن هذا رأى قد فنده تسلى تفنيدا نهائيا ، لأنه رأى أن هؤلاء ينسبون الى المذهب الذرى صفة السوفسطائية نظراً لأنه لم يكن فى اتجاهه فى المعرفة مذهباً علياً تاماً ، والواقع — فيما يرى تسلى — أن صفة السوفسطائية لا يمكن أن تضاف الى المذهب إلا إذا كان لا يؤمن بالحقائق الموضوعية ويجعل الانسان مقياس كل شئ ، ويتصور كل الأشياء تصوراً ذاتياً لا تصوراً موضوعياً وهذه الصفات لا تتوفر فى الذريين ، ولذا لا يمكن أن نعلم من بين السوفسطائيين .

de Trammant

canon

أنكساغورس

ولد أنكساغورس في مدينة إفلازومان . وانتقل من هذه المدينة إلى مدينة أثينا ، فأدخل الفلسفة لأول مرة في أثينا . كي تصبح من بعد المهدي الأكبر للفلسفة اليونانية . وفي أثينا كان مرغى الجانب من كثير من كبار رجائها ، وعلى رأس هؤلاء رئيس أثينا بركليس ، إلا أنه إلى ما قبل الحرب البيلوبونيزية قام خصوم بركليس وانهموه في أشخاص أصدقائه . ومن بين هؤلاء أنكساغورس . إذ اتهموه بالاحاد بالآلهة ، فانصرف عن أثينا ورجع إلى وطنه . والمهم من هذه الإشارة هو أن أنكساغورس كان أول من أدخل الفلسفة في أثينا .

ابتدأ أنكساغورس من حيث ابتدأ من قبل أنبازوقليس وليوقليس ، أي أنه ابتدأ مثلهم من فكرة الوجود عند ميندس . كما أنه أنكر مثلهم فكرة التغير المطلق . فهو ينكر كما أنكر هؤلاء . أن يكون هناك تغير مطلق سواء أ كان هذا التغير كوناً أم فساداً . ويسوق من أجل هذا نفس البراهين التي ساقها من قبل أنبازوقليس . إلا أنه رأى أن أنبازوقليس لم يفسر هذه الظواهر المتعددة تفسيراً حقيقياً وأرجع التغير في الكيف إلى المبادئ . بينما رأى أن الذين قالوا بأن الأشياء لا تتغير في الكيف من حيث المبادئ . بل هي واحدة وهي لا متناهية فقط في الشكل ول العدد . ولذا بدأ أنكساغورس من نقطة أخرى غير تلك التي ابتدأ منها أنبازوقليس

والذريون . فقد ابتدأ من الجزئيات لكي يصل إلى المبادئ الأولى
واعتبر أن وجود الجزئيات هو الوجود الأصلي . أما وجود المادة
الأولى التي عنها تنشأ الأشياء فقد اعتبره ثانوياً . ولذا حين أراد
أن يفسر التغير وحين رأى أنه لا بد أن يعترف أيضاً بالكثرة قال
بالتغير بين الأشياء المختلفة وبالكثرة ولما كان قد رأى من ناحية
أخرى أن الشيء لا يمكن أن يتغير إلى آخر إلا إذا كان محتوياً لهذه
الصفات الجديدة التي سيستحيل إليها ، فقد اضطر من ناحية إلى
القول بالكثرة ومن ناحية أخرى إلى القول بالاختلاف في الكيف
وهو اختلاف لا يتناول الجزئيات الأولى التي عنها تنشأ الأشياء بل
أن كل شيء من الأشياء الكثيرة المتعددة يختلف عن الآخر من حيث
الكيف ، فصفات التغير والاختلاف في الكيف الموجودة في
الأشياء الجزئية قد رفعها أنكساغورس إلى المبادئ الأصلية التي
منها تنشأ الأشياء ، وعلى هذا قال بوجود جزئيات أصلية أو ذرات
مبدئية . وكل ذرة من هذه الذرات المبدئية تحتوي على كل الصفات
الكيفية الموجودة في كل وجود ، وذلك لأن الشيء الواحد يمكن
أن يستحيل إلى شيء آخر . ومثل هذه الاستحالة لا يمكن أن تتم
إلا إذا كان هذا الشيء المستحيل محتوياً على كل الصفات التي
سيستحيل إليها ، كما ذكرنا آنفاً .

ويتحدث أرسطو عن هذه الذرات قسماً باسم
ὁμοιομέρεια . إلا أن هذا الاسم ليس من وضع
أنكساغورس ، ولا يدل رواية واحدة من كل الروايات التي

وردت لنا عن أنكساغورس ، سواء أكانت تلك الذرات التي بقيت لنا من مؤلفه ، في الطبيعة ، أو ما ذكره الثقة من الرواد عن مذهبه . نقول إنه ليس ثمة رواية واحدة تدل على أن أنكساغورس قد استعمل هذا اللفظ ، وإنما أول من استعمله بالنسبة إليه هو أرسطو . كما يلاحظ من ناحية أخرى أن أرسطو يضيف إلى هذه الهوميوميات الصفات الخاصة بمذهبه هو فيما يتصل بالتغير من الضد إلى الضد ، وفيما يتصل بفكرة القوة والفعل . وهنا يلاحظ أن هذه الذرات تختلف أشد الاختلاف عن الذرات عند الذريين . فذرات هؤلاء لا تختلف مطلقاً من حيث الكيف ، كما أن ذرات الذريين هي جواهر فردة ، أي لا يمكن أن تنقسم . بينما ذرات أنكساغورس تنقسم إلى ما لا نهاية . ويلاحظ من ناحية أخرى أن ذرات أنكساغورس لا تشبه العناصر في شيء ، لأن العناصر تضم صفات قليلة محددة ، بينما ذرات أنكساغورس تشتمل على جميع الصفات التي يمكن أن توجد في الوجود . وعلى هذا فبذرات أنكساغورس تشتمل على كل الصفات التي في الوجود . وهذه الذرات توجد في الأصل مختلطة بعضها ببعض كل الاختلاط ، ولكن تخرج من هذا الاختلاط لا بد من وجود قوة أخرى تستطيع إخراجها منها . وهنا يلاحظ التحديد الكبير الذي أتى به أنكساغورس في الفلسفة ، فقد رأى أن تفسير الحركة سواء أكان ذلك عن طريق الحركة الدائرية أو عن طريق آخر مادي ليس بتفسير مقنع ، وإنما التفسير المقنع هو ذاك الذي يرجع الحركة

والاختلافات إلى علة غير مادية ، وهذه العلة غير المادية هي العقل (نوس voûs) .

هذا العقل هو الذي ينظم الوجود ، ويُسخرُج الذرات الأولى من حالة الاختلاط إلى حالة الوجود الحقيقي ، وهذا النوس يتصف بصفات ثلاث : الأولى هي البساطة والثانية العلم والثالثة القدرة . فالعقل بسيط لأنه لا يتركب من شيء . ولأن كل مركب من شيء لا يوجد مساوياً لنفسه في جميع الأجزاء ، فلكي يكون العقل مساوياً لنفسه في جميع أجزاء الوجود مساواة من حيث الكيف يجب أن يكون العقل بسيطاً . نعم إن بعض الأشياء تحوى مقداراً من العقل أكثر مما تحويه بعض الأشياء الأخرى ، إلا أن هذا المقدار هو مقدار كمي غيب ولا يؤثر أدنى تأثير من حيث الكيف ، وعلى هذا فالعقل بسيط . كما أن هذه البساطة تقتضيها القدرة وذلك لأنه لكي يكون العقل قادراً ، لا بد له أن يكون نافذاً في جميع الأشياء ، ونفوذ في جميع الأشياء لا يمكن أن يكون إلا إذا كان العقل بسيطاً ، لأن التنفيذ مطلوب منه هنا أن يكون مساوياً من حيث التأثير ، وعلى هذا فالبساطة تقتضي القدرة ، والقدرة تقتضي البساطة ، كما أن القدرة بدورها تقتضي العلم ، أنه لكي يكون الإنسان مالمالكاً لشيء ، لا بد أولاً أن يكون عالماً به تمام العلم ، فالعلم الكلي المطلق ضرورة لازمة لكي تتم القدرة لأن القدرة هي تحقيق ما في العلم . وعلى هذا نرى أن القدرة تقتضي العلم ، كما اقتضت من قبل البساطة . والقدرة بدورها يقتضيها التنظيم ، لأن

العمل الأول للعقل هو أن يكون منظماً للكل ، إذ رأينا أن السبب الذي من أجله وضع أنكساغورس فكرة العقل ، هو بيان الحركة من ناحية ، وتفسير وجود النظام في السكون من ناحية أخرى . فهذه العلة التي هي العقل ، هي في الواقع علة فاعلية من ناحية . غائية من ناحية أخرى . وهنا يلاحظ أن أنكساغورس لم يستعملها كعلة غائية دائماً ، بل استعملها مرة واحدة حين قال إن الكل منظم عن طريق العقل . أما الأشياء الجزئية فلا يقول عنها إنها منظمة مركبة من أجل غاية ما ، ومن هنا فانه وإن لم ينكر العناية بالنسبة إلى الكل ، إلا أنه أنكر العناية بالنسبة إلى الأفراد والجزئيات .

ومن هنا أخذ أرسطو وأفلاطون على أنكساغورس أنه استعمل العقل دون أن يستعمله استخداماً حقيقياً . فأفلاطون (١) يقول إن أنكساغورس قال بالعقل وقال إنه رتب الكل ، ولكنه لم يقل إن هذا العقل يعنى أيضاً بالأفراد . وقال أرسطو (٢) إن أنكساغورس وضع العقل باعتباره علة غائية ، إلا أنه في تفسيره لهذا العقل لم يستعمله كعلة غائية ، بل استعمله كعلة فاعلية فحسب . والواقع أن أفلاطون وأرسطو محققان في هذا النقد ، لأن أنكساغورس كان يلجأ دائماً إلى التفسيرات الطبيعية ، ولم يحاول أن يلجأ إلى العقل في تفسير شيء من الأشياء إلا في حالة واحدة ، وهي حالة عدم إمكان التفسير المادى الآلى

للأشياء ، وذلك يتم عنده في حالة واحدة هي حالة إحداث الحركة الأولى التي عنها ينشأ الوجود .

فكان فكرة العقل هنا كفكرة الآلة الذي يقول عن طريق الآلة *deus ex machina* في تمثيل المسرحيات . وعلى ذلك نراه لم يدرك المعنى التام الذي يجب أن يدرك من فكرة العقل ومن فكرة هذا الوجود اللاحسوس . كما أنه يلاحظ من جهة أخرى أنه كثيراً ما يصف العقل وصفاً مادياً باعتباره مادة لطيفة كل اللطف تنفذ في جميع الأشياء . فثل هذا الوصف يجعل هذا العقل قريب الشبه بالمادة ، وإن كان الشبه هنا مختلفاً عنه بالنسبة للفلاسفة السابقين . وقد كان هذا العقل أول محاولة جريئة انتقل فيها الفلاسفة اليونانيون من التفسير المادى الخالص واعتبار المادة شاملة لمبدأ الحياة إلى تفسير ثنائى يجمع بين المادة واللامادة ، بين الحيولى وبين الصورة أو بين المادة والروح . فاذا قارنا هذا المبدأ الذى قال به أنكساغورس بالمبدأين اللذين قال بهما أباذوقليس مثلاً وجدنا أن مبدأى أباذوقليس مبدآن أسطوريان لا يفتضيهما العقل ولا يصدران عن التجربة ، وإذا قارنا هذا المبدأ بمبدأ الذريين ، وجدنا أن الذريين قد جعلوا المبدأ حركة السقوط ، وهذا مبدأ الى صرف ؛ فالثقل لا يمكن أن يعد إلا مبدأ مادياً ، ولهذا لا يمكن أن نعد الذريين مقاربين لأنكساغورس في شيء من هذا .

وأول حركة يحدثها هذا العقل في الخليط الأول الذى انتلطت فيه الهوميو مريات . حركة دائرية يحدثها العقل في جزء من هذا

الخليط ، وتمتد هذه الحركة شيئاً فشيئاً حتى تشمل بقية الكون
وعنها ينشأ الوجود . وهنا يلاحظ أن أهمية العقل في هذه الحالة
تنحصر كلها في إحداث هذه الحركة : حركة الانفصال بين
الموجودات ، وبعد هذا تنشأ الأشياء كلها وتكون العالم .

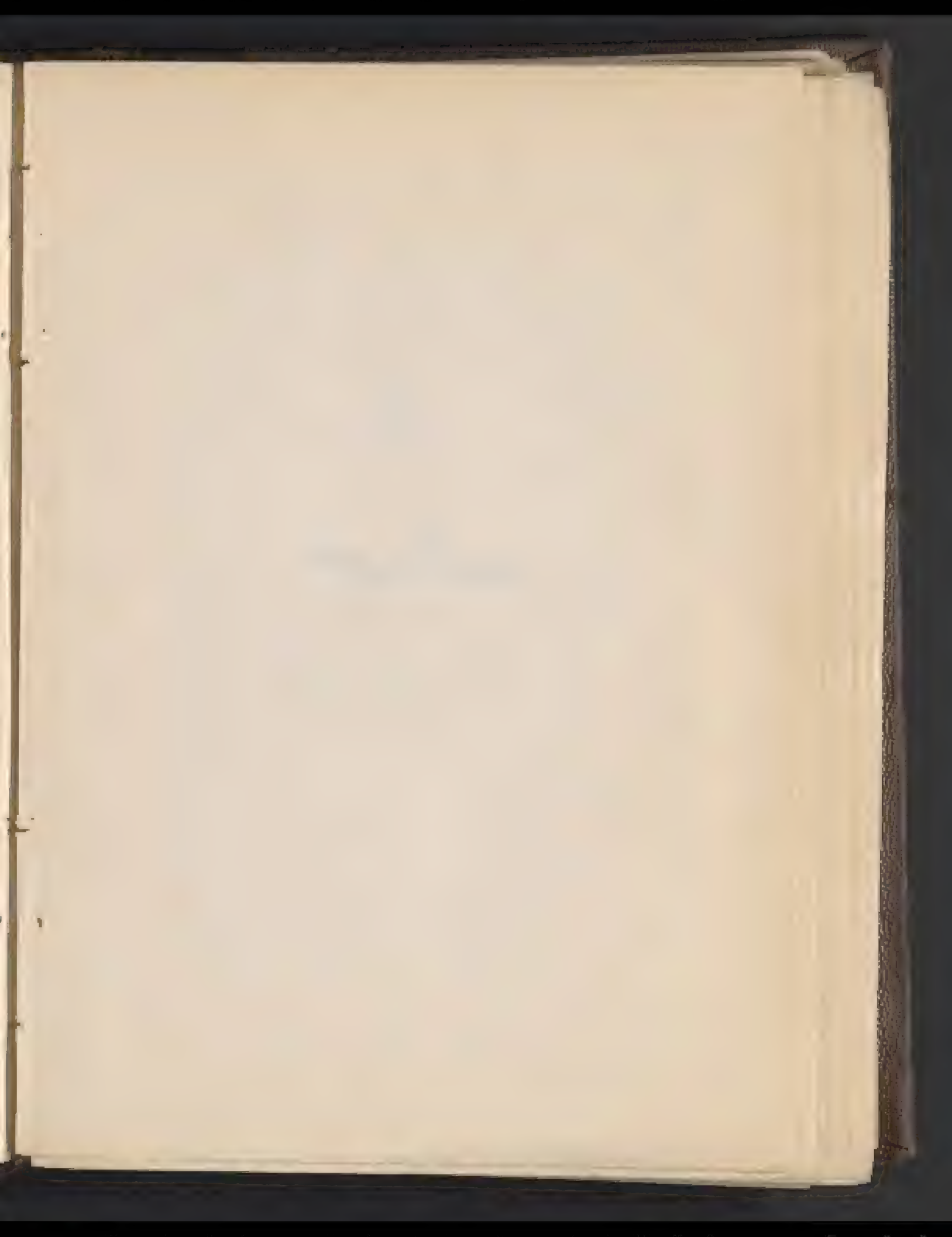
وإذا ما رجعنا إلى نظرة أنكساغورس في المعرفة ، وجدنا أنه
قال أيضاً بما قال به من قبل بزميدس وهرقليطس وأنيادوقليس
من أن المعرفة الحسية معرفة وهمية خاطئة وأن المعرفة العقلية هي
وحدها المعرفة الصحيحة التي يجب أن نعتد عليها ، كما أنه فسر
الاحساس أو الإدراك تفسيراً يختلف عن تفسير أنيادوقليس الذي
يقول إن الشيء يدرك الشيء - شأن جميع الفلاسفة اليونانيين -
فيقول أنكساغورس إن الإنسان لا يدرك بالحس غير المغاير ، أما
الشيء فلا يدرك الشيء ، وذلك لأن الشيء لا يؤثر في الشيء ، أما
المختلف فهو وحده الذي يحدث التأثير فيما يختلف عنه ، ومن هنا
يمكن أن يتصور الألم الذي يسبق كل إحساس - وإذا رجعنا
إلى تفسير الحواس وجدنا أن ذلك مقطوع به من حيث أن إدراك
الأضواء والألوان يتم بأن تنعكس الأشياء على حدة العين ، ولا
يمكن أن تنعكس الأشياء إلا إذا كانت من لون مخالف للون العين
وعلى هذا فليس الشيء يدرك الشيء ، بل إن المخالف يدرك
المخالف .

ومن هذا ننتقل إلى المذهب الديني لأنكساغورس ، وهنا نجد
الروايات قليلة في هذا الصدد قليلة لا يكفي معها أن نبرر أو نتبين ذلك

الاتهام الذي اتهم به أنكساغورس من أنه ملحد ، والعقل كما تصوره
لا يمكن أن يعد لها لكن بعض الروايات تجعل أنكساغورس يقول
إن العقل هو زيوس ، وتنسب إليه أيضا أنه تصور الإلهية ، وأنه ،
باعتبارها شيئا ماديا . وكل ما يمكن أن يقال عن أنكساغورس
في هذا الصدد هو أنه قال إن بعض الظواهر التي كان ينسب إليها
الكثير مما يتصل بالسحر هي ظواهر طبيعية وليست ظواهر دينية
أو صادرة عن الآلهة .

وإذا نظرنا الآن بالأجمال إلى مذهب أنكساغورس وجدنا أن
التجديد الكبير الذي أتى به هو قوله بوجود شيء لامادي هو الذي
ينظم الكل ، ولو أنه لم يستطع أن يتوسع أو يدرك مدى هذا القول
إدراكا تاما . وهذا ما يجعله فيلسوفا طبيعيا كبقية الفلاسفة الطبيعيين ،
كما يجعله من ناحية أخرى مبشرا بتيار جديد تظهر فيه الثنائية
واضحة بين المادة والروح .

عصر التنوير



النزعة السوفسطائية

لعل تياراً من التيارات الفلسفية لم يصادف من الاختلاف مثلاً صادف تيار النزعة السوفسطائية : خصوصاً فيما يتصل بمركز السوفسطائية في داخل التفكير الفلسفي العلى . وأول ما نشاهد هذا الاختلاف في العصر القديم نفسه . إذ نجد أفلاطون يحمل على السوفسطائية حملة عنيفة شعواء ، ونلاحظ أن هذه الحملة كانت منصبة بوجه عام على آرائهم في السياسة والأخلاق ، لا على آرائهم العلية . والموضع الوحيد الذى تحدث فيه أفلاطون عن النزعة السوفسطائية العلية هو في تيتاتوس ، عند ما تحدث عن مشكلة الخطأ عند السوفسطائيين وبخاصة عند بروتاغوراس زعيمهم . وقد اكتفى أرسطو بأن سار نفس السيرة التى سارها أفلاطون من قبل ، وبهذا مما كل ما للسوفسطائية من مكانة في تاريخ الفلسفة . واستمرت هذه الحال كذلك حتى جاء مؤرخو العصر الحديث في القرن التاسع عشر ، وحينئذ ابتدأ فهم السوفسطائية بقرب من الصواب . فقد ارتفع هيجل بالنزعة السوفسطائية ارتفاعاً كبيراً ، وذلك في كتابه « تاريخ الفلسفة » ، وجعلها لحظة أساسية من لحظات تطور الفلسفة عند اليونان ، كما رأينا من قبل عند تقسيم الفلسفة اليونانية إلى عصور . ولكن المؤرخين الذين تلو هيجل ، حتى نهاية القرن التاسع عشر ، استمروا يرددون النغمة القديمة التى كانت تنظر إلى السوفسطائية باعتبارها نزعة هدامة لا يمكن أن تعد نزعة

فلسفية بالمعنى الصحيح . فخلط بينها وبين نزعة الشكاك . وصار
المهمل فيها كالمهمل عند الشكاك . واستمرت الحال كذلك حتى أوائل
القرن العشرين ، وحينئذ بدأ الناس يعودون إلى نظرة هيغل في
السوفسطائية ، وبدأت صفة جديدة تنسب إليهم ، هي صفة التنوير .
وكان العامل الأساسي في تغيير وجهة النظر الأولى هو قيام الفلسفة
الحضارية . واتجه الناس إلى البحث فيها اتجاهاً كبيراً . فقد بدا
لهم على أثر ذلك أن السوفسطائيين من الناحية الحضارية لحظة
مهمة في تاريخ اليونان الروحي الحضاري . وكان من أول
الممثلين لهذه النظرة الجديدة تيودور جومبرتس ثم ابنه هينرش .
ثم لم تلبث هذه النظرة الجديدة إلى السوفسطائية أن اتسعت
ووجدت صدى لدى كل المؤرخين المجددين للفلسفة اليونانية . حتى
ظهرت في أول صورة جلية لها عند قرتر بيجر في كتاب «بيديا» ،
وأخيراً وجدت أكبر مدافع عنها . . . ولو أنه ارتفع بدفاعه بالنزعة
السوفسطائية إلى مستوى مرتفع جداً — نقول إنها وجدت في
جوزيته سينا الذي وضع كتاباً بعنوان : «نزعة التنوير عند
السوفسطائيين اليونانيين» سنة ١٩٣٨ ، أكبر مدافع عنها .
والواقع أنه لا بد لنا ، إذا أردنا أن نفهم النزعة السوفسطائية ،
أن نضعها في وضعها الصحيح في داخل التطور الروحي عند اليونان .
وأن نبين أن هذه النزعة كانت لحظة ضرورية لا بد منها في تطور
الروح اليونانية نحو إدراكها لذاتها إدراكاً تاماً كلياً حتى بلغت
أوج هذا الشعور عند أفلاطون وأرسطو ، ولم تكن إذن ظاهرة

ثانوية أو خارجة عن التطور . وليان هذا نقول أولاً : إن الأوضاع السياسية في الحياة اليونانية في القرن الخامس كانت قد انقلبت رأساً على عقب . فبعد أن كانت البلاد اليونانية مدناً تكون دويلات وتقوم كل دولة من هذه الدويلات بنفسها . ظهر في هذا القرن نوع جديد من الصور السياسية ، هو الامبراطورية في عهد بركليس . وحينئذ انتقلت الحياة السياسية من الصورة القديمة التي كانت لها في عصر هوميروس وفي العصر السابق أي في القرن السادس . وكان لابد تبعاً لهذا التغيير في الوضع السياسي أن يختلف النظر إلى الفضائل المطلوبة من المواطن . ففي العصر القديم كان يطلب من المواطن الذي يقود الدولة أن يكون أرسقراطياً ، وأن تكون هذه الارستقراطية ارستقراطية دم . لأن الحياة كانت حياة أسرية . تقتضي تبعاً لهذا أن تكون مسألة الدم هي العامل الأساسي في إيجاد الفضائل . هذا إلى أن القوة الجسمانية والصفات الملازمة للارستقراطية الحربية لا توجد دائماً إلا في الأسر النبيلة التي توارثت هذه الصفات . فتكون عن ذلك جو لا يوجد في غير داخل هذه الأسر . أما الحياة في القرن الخامس . وقد أصبحت حياة امبراطورية تخرج على حياة الأسرة والمدينة . فقد أصبح فيها المواطن بلا جذور ، أي بلا أصول أسرية يرجع إليها من أجل أن يؤكد كيانه وأن يثبت امتيازاه . وحينئذ ستقلب الصفات الارستقراطية القائمة على الدم إلى صفات أخرى نستطيع أن نسميها ارستقراطية أيضاً .

ولكنها من نوع آخر . لأن هذه الارستقراطية الجديدة لا تقوم على الدم بل تقوم على العقل

ثم إن حياة المدينة في هذا الوضع الجديد الذي لم تعد فيه المدينة مكشوفة بذاتها ، بل جزءاً من كل — تقول إن في هذه الحياة الجديدة تنمو الروح الفردية . لأن الفرد في هذه الحالة يستطيع أن ينتقل من مدينة إلى أخرى ، ولا يكون مرتبطاً بمكان معين ، فتتولد إذن روح الاستقلال لديه مادام لم يعدم ارتباطاً بمكان ضيق بذاته . انقلبت إذن الأوضاع من ناحية السياسة — كما بينا — فلم يعد القادة نبلاء من نوع نبلاء الدم ، بل أصبح القادة الجدد الذين تتطلبهم الدولة قادة ممتازين من حيث الفكر والثقافة ، فكان واجب التربية في هذه الفترة أن تعنى بالإنسان لا من حيث الناحية الجسمية ولكن من حيث التفكير العقلي . ولهذا كان المطلوب من كل من يقوم بالتربية في ذلك العهد أن يربي المواطن على فضائل الدولة . ولكن مهمة السوفسطائيين لم تكن مهمة تربية رجال الدولة جميعاً لكي يؤدي كل مواطن ماعليه ، بل كان الغرض أن تكون متجهة إلى إيجاد طبقة من القادة تستطيع أن تدير أمور الدولة .

أجل ، إنه لا يطلب من السوفسطائي أن يخلق قادة من حيث لا تسمح الطبيعة بإيجاد القادة ، فإن هذه الصفات التي تستلزمها القيادة مثل حضور الذهن والمثابرة والافدام ، وهي الصفات التي تطلبها نيوكيديدس من السياسي ، لكي يكون على رأس دولة وبها وصف ثومستوكليس ، تقول إن هذه الصفات صفات فطرية وليس للسوفسطائي

أو لاى كائن من كان ، أن يخلقها في نفس الرجل . ولكن الشيء الذى يمكن ، بل ويجب أن يربى عليه الانسان فهو الخطابة ، والقدرة على التأثير في الناس ، أى الناحية الشكلية في الروح الانسانية . ولذا سيكون الغرض الاصلى للتربية متجهاً إلى الناحية الصورية في الرجل . فهي إذن مبدأ صورى في الشخص الذى تكون فيه .

وعلى هذا ، فالحالة السياسية كانت تقتضى أن توجد طبقة من الناس تعلم كل مواطن يريد أن يصل إلى قيادة الدولة كل الفضائل التى يستطيع بها الوصول إلى تحقيق هذا الغرض أولاً ، ثم أن يحقق مقتضيات هذا الغرض على أتم وجه وأكمله ثانياً . ولم تكن النزعة السوفسطائية غير استجابة لهذه الحاجة الملحة التى شعر بها اليونانيون في القرن الخامس ، أى أن الناحية السياسية قد اقتضت أن توجد النزعة السوفسطائية .

ومن ناحية التطور الروحى بالنسبة إلى الفرد ، فلما من قبل أن الروح الفردية قد سادت وتغلغلت في كل المرافق الروحية عند اليونان ، ولذا كان لا بد للفلسفة ، التى ستمر عن التطور الروحى كما وصل في تلك الفترة ، أن تكون فردية أو أن تقول بالفردية . وهذه الفردية تقتضى العقلية أو النزعة العقلية . لأن هذه وحدها تتفق مع الحرية ، والحرية هى الشخصية . والشخصية أساس الفردية .

فكان لا بد إذن أن توجد روح فردية تقوم مضادة للنزعات العامة التى كانت موجودة عند كل المفكرين والفلاسفة اليونانيين الذين سبقوا السوفسطائيين ، فبدلاً من أن تكون الروح الموضوعية

هي الأساس في كل نظرة في الوجود والحياة ، بحسب — أو هذا ما تقتضيه الروح الجديدة على الأقل — أن تكون النزعة القردية هي المقياس الوحيد أو الأول والأخير في النظر إلى الأشياء . وفي هذا تغيير تام شامل لمجرى تطور التفكير اليوناني ، إذ ينتقل به من الموضوعية إلى الذاتية .

فالروح العامة لليونان في تطورها كانت تقتضي إذن إيجاد النزعة السوفسطائية . كما أن الفلسفة في تطورها في القرن السابق وفي هذا القرن الخامس أيضاً كانت تقتضي بدورها هي أيضاً أن تقوم النزعة السوفسطائية . لأن تطورها كان يسير دائماً على أساس إدخال العنصر الإنساني أو الإنسان بكل ما له من خصائص ، إلى جانب الطبيعة الخارجية . وقد ظهر ذلك جلياً ابتداءً من إكسيفوفان ، إذ نجد عنده لأول مرة جرأة شديدة في إدخال الإنسان في البحث الفلسفي إلى جانب الطبيعة الخارجية . ولو أن محاولة إكسيفوفان لم تمتد في المدرسة الأبلية الذي كان هو مؤسسها ، إلا أن هذه النزعة قد استمرت وظهرت بشكل واضح عند هرقليطس ، الذي شاء أن يجعل من اللوغوس المبدأ الأول الثابت في الوجود ، وفي هذا الشيء الكثير من إدخال الإنسان في التفكير الفلسفي . لأن اللوغوس أو العقل هو خاصية الإنسان ، فكأنتا هنا انتقلنا من الإنسان إلى الطبيعة الخارجية ، وخطبنا على هذه الطبيعة الخارجية ما نجد في الإنسان . وأنكساغورس قد قال بمبدأ عقلي دوسحي ، ولو أنه لم يستخدم هذا المبدأ على الوجه الصحيح من حيث أنه

لم يتوسع في تطبيقه بل استعمله استعمالاً ضيقاً كل الضيق
وأبازوقليس قد جمع بين الطبيعة الأيونية وبين فكرة الحلاص
كما هي عند الأورفين. فجمع بذلك بين الطبيعة الخارجية من ناحية
والإنسان وما يتعلق به من ناحية أخرى. ويلاحظ عند هؤلاء
المفكرين جميعاً ، أنهم كانوا يريدون أن يؤكدوا — ولم أن هذا
الأكيد غير صريح — ثبات الروح الانسانية أو الذات ، من وراء
كل التغيرات التي هي أساس الطبيعة الخارجية

وعلى هذا النحو نشاهد أن الإنسان قد أخذ يدخل في دائرة
تفكير الفلاسفة اليونانيين شيئاً فشيئاً ، وكان لابد لهم إذاً أن
ينظروا الخطوة الأخيرة فيرفعوا بالإنسان فوق الطبيعة ارتقاء
تاماً ، وأن يجعلوه مقياس الطبيعة بدلاً مما كانوا يفعلون من قبل حين
جعلوا الطبيعة مقياس الإنسان ، وأنكروا أن يكون للإنسان وجود
مستقل قائم بذاته ، يختلف عن الوجود الخارجي. ومن هنا كان
من الضروري ، من حيث منطق التطور الروحي الفلسفي ، أن تنحصر
الفلسفة الجديدة إلى الإنسان انهماكاً كبيراً وأن تجعل محور التفكير
وإذا كان السوفسطائيون قد غالوا في هذه النزعة مقالاً
كبيرة ، فمذهبه هي الظاهرة الطبيعية التي نشاهد دائماً حينما نرى رد
فعل ضد حركة من الحركات ، فإن رد الفعل لا بد أن يكون فيه
افراط وغلو باستمرار. ولم يكن لافراط وأفلاطون من مبهمة
إلا إرجاع هذا الافراط إلى وضعه الصحيح ، واعطاء كل من
الطبيعة الخارجية والطبيعة الذاتية حقها. فلهذه الأسباب الثلاثة كلها

نستطيع أن نقول إن النزعة السوفسطائية كانت نزعة ضرورية لا غنى عنها ، لأن منطق التطور الروحي والحضارى يقتضيان في هذه الفقرة بالذات من فترات التطور الروحي عند اليونان .
 وبلاحظ من ناحية أخرى أن النزعة السوفسطائية لم تكن كما وصفناها لحسب . بل كانت أيضاً استمراراً لتيار قديم كان سائداً في العصر القديم وهو عصر هوميروس وهزبود . ولكن هذا التيار اختفى وكان وراء الستار في القرن السادس والقرن الخامس . وهذا التيار كان يشله الشعراء ابتداء من هوميروس ثم هزبود ، ووجد صورة واضحة له عند يشار ، بل قد وجدت هذه النزعة ليس فقط عند هؤلاء الشعراء بل عند المؤرخين أيضاً وخصوصاً هيرودوتس وثيوكديدس ، فكأن هذه النزعة السوفسطائية لم تكن شيئاً جديداً بل كانت استئنافاً لتيار كان قوياً في عصر من العصور . واستمر بنمو شيئاً فشيئاً دون أن يكون ظاهراً على السطح ، حتى ارتفع به السوفسطائيون على السطح وجعلوه التيار السائد . ولهذا الأسباب اعتبرت النزعة السوفسطائية معبرة تعبيراً دقيقاً عن خصائص الروح اليونانية .

وهنا نستطيع أن تعرض الأقوال التي قالها سينا في هذا الصدد .
 فسينا يقول إن الخاصة الأولى من خصائص الروح اليونانية هي أنها روح تقوم بالتغير الدائم . ولهذا يعتبر هرقلitus المعبر الحقيقي عن هذه الروح . ومثل هذه الروح التي تجعل الأشياء في تغير دائم لا تقبل بالحقائق الثابتة الموضوعية ، بل من شأنها أن تجعل كل

الحقائق نسبية مادامت متغيرة ، فهي نسبية إلى الأفراد . ومن ناحية أخرى هناك خاصية ثابتة لهذه الروح وهي أنها روح عقلية . وهذه الروح العقلية تقتضي أول ما تقتضي الاستقلال في الفكر . مما يجعل الإنسان يحكم على الأشياء كما يراها هو لا كما يراها الناس . ولذا يجعل المحصل صفة للحقائق ، ويجعل التسامح فضيلة من الفضائل . لأن التسامح معناه إمكان الاختلاف ، ومعنى إمكان الاختلاف أن الحقائق ليست واحدة ثابتة . بل متغيرة بحسب الأفراد . وهذه النزعة العقلية تقوم على الفردية . مادامت تقوم على الاستقلال الفكري ، وبالتالي على الحرية .

والخاصية الثالثة من خصائص الروح اليونانية هي أنها تميل إلى النضال ، وميلها إلى النضال يظهر أولاً في الحياة الجسدية كما هو ظاهر في الألعاب الرياضية في بلاد اليونان . فلما انتقلت . في القرن الخامس ، المنافسة من الميدان الجسدي المتصل بالصفات والفضائل الحربية إلى الميدان الفكري ، أصبحت أداة المنافسة الكلام أو الخطابة ، ولذا كان للخطابة المكان الأول في الحياة الروحية اليونانية .

وهذه النزعات الثلاث هي الخصائص الرئيسية التي تميز النزعة السوفسطائية أجل تمييز . وذلك ظاهر في فروع الحياة الروحية التي تناولها السوفسطائيون . فهي ظاهرة أولاً في الدين ، ثم في الفن ، ثم في الأخلاق والسياسة .

أما في الفن فقد كان السوفسطائيون أول واضعي حقيقين

لعلم الخطابة . ولقد كان هذا العلم ، العلم الذي يجب أن يوضع في هذا العصر من حيث أنه الممثل الحقيقي لروح ذلك العصر ، وذلك لأن قول بروتاغوراس المشهور وهو أن الانسان يستطيع أن يقول شيئين متعارضين بالنسبة إلى شيء واحد ، لا يوجد مجالاً لتطبيقه والتعبير عنه خيراً مما يجد في الخطابة . هذا إلى أن الروح العقلية التي كانت سائدة في ذلك العصر وفي الروح اليونانية كلها بوجه عام ، وجدت أحسن مجال لظهورها في الخطابة .

ثم إن روح النضال التي هي خاصية من خصائص الروح اليونانية تجد مجالاً لظهورها في الخطابة . وذلك لأن النضال البدني الذي كان سائداً في القرون السابقة لابد أن يستحيل الآن إلى نضال روحي . وهذا النضال الروحي لا يمكن أن يتم إلا عن طريق الخطابة . فكأن البيان - أو الخطابة - يعبر من الناحية الأولى ، أي من ناحية قول بروتاغوراس ، عن الحقيقة ، لأن الحقيقة العقلية هي تناقض ونزاع ؛ فأي تعبير حقيقياً عن هذا التناقض والنزاع سيكون العلم الحقيقي . ومن أجل هذا لم ينظر السوفسطائيون إلى الخطابة بوجه عام باعتبارها جدلاً أو وسيلة للتأثير فحسب ، بل وأيضاً باعتبارها العلم الحقيقي . جورجياس يقول إن الخطابة هي الفن والفن الحقيقي ، وليست أداة للتأثير فحسب . وعلى يد جورجياس ترتفع الخطابة إلى مرتبة الفن الحقيقي ، وإلى مرتبة الأسلوب الصحيح في التفكير . وتبعاً لهذا يقول إن المعرفة الحقيقية هي تلك الممثلة في الخطابة . وعند ترازيمachus تصبح الخطابة نظرة في الوجود

ونظرة في السياسة. وعند أتيفون أصبحت الخطابة ضد النفوس
والوسيلة التي بها ترتفع الحياة الباطنة ارتفاعاً كبيراً. وعند هيباس
أصبحت الخطابة ارتفاعاً بالروح ولطفاً فيها وحمواً في التفكير
العقلي. وعلى العموم يلاحظ أن الخطابة قد ارتفعت عند
السوفسطائيين جميعاً إلى مرتبة العظماء الصحيح، وذلك راجع
خصوصاً إلى أحوال البيئة من ناحية، وإلى مفاهيم من ناحية
أخرى. أما البيئة فقد كانت تطلب من التربية سلوكين القيادة
والقيادة لأنكونهم التربية من أجل أن يرتفعوا إلى مرتبة القيادة
لحسب، بل وأيضاً من أجل أن يحتفظوا بالقيادة. وارتفعهم إلى
مرتبة القيادة والاحتفاظ بها لا يمكن أن يتم إلا عن طريق التأثير
في الناس، والتأثير في الناس لا يتم أحسن ما يتم إلا عن طريق
الخطابة.

أما من ناحية نظرية المعرفة عند السوفسطائيين، فيلاحظ -
كما سنرى فيما بعد - أن پروتاغوراس كان يؤمن بقول هرقليطس
بالتغير الدائم، وكان يشك في المعرفة باعتبارها معرفة كلية ثابتة
موضوعية غير متأثرة بالأفراد، ومن هنا كان من الممكن أن تختلف
الأشياء باختلاف الناظرين إليها، وهذا الاختلاف لا يعبر عنه أحسن
تعبير إلا في الخطابة كما رأينا.

أما في الدين، فالتأثير السوفسطائي قد حملوا حملة عنيفة على
المعتقدات الشعبية كلها، ويرى سينا أن من خصائص الروح البوذية
أنها لا تقوم بالحوار على الطبيعة، حتى ولو أن شيئاً من هذا قد ظهر

في أساطيرهم . إلا أن تطور الروح اليونانية كان يسير دائماً في هذا الاتجاه نحو إخراج الخوازيق على الطبيعة من التفكير نهائياً . وتبعاً لهذا لم يكن من شأن الروح اليونانية أن تؤمن بوجود حقيقة عالية على الطبيعة ، بل كانت دائماً تصور الأشياء في صور طبيعية ، أو بالأحرى في صورة إنسانية . لأن الطبيعة والإنسانية ، خصوصاً ضد السوفسطائية ، شيء واحد . ومن هنا كان على السوفسطائيين - وقد مثلوا هذه الروح اليونانية أجل تمثيل - أن يشددوا على المعتقدات الشعبية التي يتمثل فيها هذا الميل إلى القول بوجود الخوازيق وبوجود حقيقة عالية على الموجود . وكان التفكير العقلي من ناحية أخرى ، والنزعة الفردية التي تمثلت في الروح اليونانية والسوفسطائية خاصة - يقول إن هذه النزعة العقلية كل من شأنها أن تدفع بالسوفسطائية إلى الخلة على الأساطير والتصورات الشعبية ، وبالتالي على الدين كما يتصوره عامة الشعب ، وهم في هذا كانوا يسبغون في نفس التيار الذي سار فيه من قبل الفلاسفة والشعراء والمؤرخون اليونانيون من ميل إلى الهجوم على الدين هجوماً عريضاً من أجل إخراج التصورات الشعبية من هذا الدين . فإخلة التي قام بها السوفسطائيون على الدين لم تكن غير استئناف أو استمرار للحملة التي قام بها ديمقريطس وديموقريطس من بين الفلاسفة ، وبوريديس وأرسطوفان من بين الشعراء ، وهينودوتس ونيوكليديس من بين المؤرخين .

فإذا ما انتقلنا الآن من ميدان الدين إلى ميدان الأخلاق والسياسة ، وجدنا أن السوفسطائيين قد جالوا جولة طويلة في هذا الميدان .

والأساس في أقوالهم كلها في هذا الصدد يقوم على التفرقة بين الطبيعة
 Dénis وبين القانون *vinus*. وقول بروتاغوراس: إن الإنسان
 مقياس كل شيء. قد أعطى في هذا الصدد الكثير من الاختلاف في
 وجهة النظر إلى التفرقة. لذا اختلفت آراء السوفسطائيين في هذا
 الصدد وكان قسم منهم مغالياً منطوقاً، بينما القسم الآخر كان معتدلاً
 وعلى رأس رجال هذا القسم الثاني بروتاغوراس نفسه، وبروتاغوراس
 يقول إن الإنسانية قد انتقلت من دور البربرية والوحشية إلى دور
 الحضارة والمدنية عن طريق القوانين والزراعة الفردية تجمد ما يكسب
 جماعياً في القانون. ولكن هذا القانون ليس قانوناً مفروضاً من
 الخارج. وإلا لكان في ذلك قضاء على الزراعة الفردية مع أنها
 الزراعة الأساسية عند السوفسطائية. ولكن هذا القانون هو ما يليه
 الجنس العام، ففيه إذن تتمثل الفردية من ناحية باعتبار أن العقل
 الإنساني هو الذي يشرعه وأن الناس هم الذين شرعوه. ومن
 ناحية أخرى يتمثل فيه شيء من تضيق الفردية. لأن هذا القانون
 يجب أن يخضع له الجميع أو كل المواطنين.

وفي الطرف الآخر نجد أولاً هيباس الذي قال بأن الطبيعة هي
 الصالحة وأنها الأساس، أما القانون فهو فيد وهو غير محمله الإنسان،
 ويجب أن يتخلص منه. وقد مثل الرأي الأول أيضاً أنيقور، الذي
 أيد الرأي الذي يجعل القانون فوق الطبيعة، أو على الأقل لا يجعل
 هناك تعارضاً شديداً بين الاثنين. أما لرأي الثاني وهو المنصرف
 فقد مثله في أحد صورته رجلان، هما كليكس وتراتيماخوس.

فكما يقولان إن القوانين من صنع الضعفاء قد وضعوها للقضاء بها
 على الأقوياء ، والدولة تبعاً لهذا من صنع الضعفاء ، وهي شر ،
 والطبيعة هي الخير ، والسير على الطبيعة هو الأساس ، وذلك لأن
 النزاع في الحياة هو عينه أكبر درجة من الظلم ، فالظلم إذن هو
 الشيء الطبيعي ، أما العدالة فليست غير البطالة والخنوع والضعف .
 ولهذا فإن الطبيعة منافية للقانون ، والطبيعة هي التي يجب أن
 تكون المشرع لنا ، أما القانون فلا يجب أن نخضع له ، والحرب
 والنزاع يجب أن يكونا العاملين الرئيسيين اللذين يحكمان الناس ،
 والقوة هي مصدر كل شيء ، وبها يمكن أن يبرر كل شيء .

فإذا انتقلنا الآن من هذه المذاهب العامة التي قال بها
 السوفسطائيون في الفن والدين والأخلاق إلى مذاهبهم الخاصة
 في الفلسفة ، وجدنا أن هذه المذاهب متصلة خصوصاً بنظرية
 المعرفة ، فلنتناول الآن أن نعطي صورة عامة عن نظرية المعرفة
 عند أشهر السوفسطائيين ، فنقول أولاً إن السوفسطائيين قد بدأوا
 جميعاً من طرفين متعارضين كي يصلوا إلى نتيجة واحدة : فبعضهم
 قد بدأ من مذهب هرقليطس والبعض الآخر ابتداءً من مذهب
 بزميدس ، ويجب علينا أن نتساءل الآن كيف وصلوا إلى نتيجة واحدة
 من هذين الطرفين المتعارضين ، فنقول أولاً إن السير الديالكتيكي
 يقتضي أن يتم ذلك : هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لم يكن يعني
 السوفسطائيين من سيرهم في هذين المذهبين المتعارضين أن يقولوا
 بأحد هذين المذهبين كما هو ، لأنه لم يكن يعنيهم شيء فيما ينصل

الدراسة الطبيعية، نظراً لانصرافهم عن دراسة الطبيعة الخارجية وانجذابهم إلى الانسان . فلهذين السببين إذن كان طبيعياً أن يبتدىء السوفسطائيون من هذين الابتدائيين المتناقضين .

بدأ بروتاغوراس من مذهب هيراقليطس ولكنه لم يقل بكل هذا المذهب كما هو في كل جزئياته بل قال فقط بالفكرة الرئيسية السائدة فيه وهي أن الوجود دائم السيلان ، فقال بروتاغوراس إن الطبيعة كلها في تغير دائم وتغير بين أوضاع ، وال ضد الواحد ينتقل إلى ضد الآخر دائماً وباستمرار ولا يمكن أن يطلق على شيء صفة معينة ، بل الصفة المعينة الوحيدة للأشياء هي انتقالها من ضد إلى ضد ، وعلى هذا لا يمكن أن يقال عن الشيء إنه هو كذا . بل يقال باستمرار إنه يصير كذا ، أي أن فعل الكينونة أو الوجود يجب أن يستبدل به فعل الصيرورة والتغير . وهذا التغير على نوعين فهناك انفعال وهناك فعل . فهذا الشيء بفعل في الشيء الآخر . والشيء الآخر يكون منفعلاً بالشيء الأول . ولما كان هذان اللفظان متضايقين أي أن أحدهما لا يمكن أن يفهم أو يوجد دون أن يوجد الآخر ، فعنى هذا أنهما يوجدان معاً باستمرار . والاحساس يتم حينئذ دائماً أبداً بين الشئيين المتضادين اللذين هما في انفعال وفعل — فالاحساس إذن حين يدرك إنما يدرك هذا التضاد وهذا التغير المستمر ، والاحساس تبعاً لهذا متغير بتغير الافراد . وذلك لأن كل فرد يتصور هذا التغير من وجهة نظره الخاصة وعلى طريقته والصفات المختلفة هي من وضع الانسان ولا يمكن أن يقال

إن لها وجوداً حقيقياً في الخارج ، وتبعاً لهذا فالمعرفة الحسية هي معرفة متصلة بالأفراد ومعتمدة عليهم ، ومن هنا قال بروتاغوراس قوله المشهورة الانسان مقياس كل شيء ، ماهو موجود باعتباره موجوداً وماهو غير موجود .

والمشكلة التي تنتج الآن أمامنا هي ماذا يقصد بروتاغوراس من قوله الانسان هنا ، أيقصد به كل فرد على حدة ، وتبعاً لهذا تكون الحقيقة مختلفة باختلاف الأفراد الواحد عن الآخر ، أم يقصد بالانسان الانسانية ، وتبعاً لهذا يكون الانسان مقياس الحقائق بمعنى أن الحقائق من وضع عقولنا نحن ، وأن ليس لها وجود حقيقي في الخارج بمعنى الأشياء في ذاتها فهذا فوق نطاق العقل ؟ وعلى كل حال يكون مذهب بروتاغوراس على هذا التفسير هو مذهب المثالية المتعالية *transcendental* أي مذهب كنت .

الواقع أن الاختلاف بين هذين التفسيرين عند المؤرخين كبير . فمنهم من يقول بالتفسير الأول وهو أن بروتاغوراس لم يكن يقصد من الانسان غير الأفراد الذين تتكون منهم الانسانية . وعلى هذا فالحقائق مختلفة بالنسبة لكل فرد على حدة ، ومن أنصار هذا الرأي تسلا وهو يعتمد في هذا اعتماداً كبيراً على أفلاطون وكيفية سرده لمذاهب السوفسطائيين . أما القول الثاني فهو قول أكثر المؤرخين الذين جاءوا بعد تسلا كما أنه رأى جوزيف سينا . ونظن نحن أن هذا الرأي أرجح الرأيين .

ننتقل بعد هذا إلى جورجياس . فنجد أنه قد عرض مذهبه في

كتاب كتبه عن الطبيعة ، أو اللاوجود ، فقال فيه بقضايا ثلاث :
 الأولى أنه لا شيء . . والثانية أنه حتى لو وجد شيء . . فإن هذا الشيء
 لا يمكن أن يدرك . . والثالثة حتى أنه لم يمكن إدراكه فإنه لا يمكن
 أن يعبر عنه وبوصل إلى الغير . ويسوق لنا يده هذه القضايا حجة
 كثيرة ، وهو في هذا متأثر بالابليين وخصوصاً بطريقة زينون في
 المحاجة . أما القضية الأولى وهي أنه لا شيء موجود فينبغي كما يلي :
 إذا كان هناك شيء ما ، فإن هذا الشيء إما أن يكون موجوداً
 وإما أن يكون لا موجوداً ، وإما أن يكون الاثنين معاً . فإذا كان
 لا موجوداً . فإن الشيء الواحد سيتصف بصفة ونقيضها وهذا محال .
 وذلك لأن اللاوجود معناه عدم الوجود كما أن معناه من ناحية
 أخرى مادماً نقول إن شيئاً ما موجوداً هو لا وجود . أن اللاوجود
 موجود ، وعلى ذلك فسيصف الشيء بصفة ونقيضها وهذا محال .
 ثم إنه إذا أعطينا الوجود للاوجود فإن ذلك يتم بأن نسلب الوجود
 وجوده لكي نضع هذا الوجود للاوجود ، وهذا محال لأنه لا يمكن
 أن نسلب عن الوجود الوجود ، وإذن فهذا الشيء لا يمكن أن
 يكون لا موجوداً .

وثانياً لا يمكن لهذا الشيء أن يكون موجوداً لأنه إذا كان موجوداً
 فإنه يلاحظ أولاً أنه إما أن يكون قديماً ، وإما أن يكون حادثاً .
 فإذا قلنا إنه حادث فمعنى هذا أنه حدث عن شيء آخر ، وهذا الشيء
 الآخر سيكون العدم ، فيكون الوجود إذن ناشئاً عن العدم ، وهذا
 مستحيل . هذا إذا تصورنا أن هذا الوجود قد نشأ عن اللاوجود .

أما إذا قلنا إنه نشأ عن الوجود فهذا أيضاً مستحيل لأنه كيف يصير الوجود وجوداً ، وذلك لأن التميز معناه الانتقال من حالة إلى أخرى ، هذا وإذا قلنا إنه حادث عن لاوجود ، وهذا اللاوجود موجود ، فإننا ستقم إذن في نفس الخطأ من حيث أن هذا اللاوجود الموجود سينطبق عليه نفس الكلام عن الوجود باعتباره صادراً عن الوجود ، وإذا كان قديماً فعنى هذا أنه لا ابتداء له ، وما ليس له ابتداء كما لاحظ ملبسوس هو اللامتناهي ، واللامتناهي لا يمكن أن يوجد في غيره ، وإلا لم يكن لامتناهياً ، كما لا يمكن أن يوجد في نفسه لأنه لا بد من التفرقة بين الحاوي والمحتوي ، وعلى ذلك فإذا كان الوجود قديماً ، فإنه سيوجد لافي محل (في غير مكان) والشيء الذي يوجد لافي محل لا يمكن أن يكون موجوداً ، وعلى ذلك فم سواء أ كان هذا الشيء موجوداً قديماً أو حديثاً فإنه لا يمكن أن يكون موجوداً .

ثانياً : يلاحظ أن الوجود إما أن يكون واحداً وإما متعدداً ، فإذا كان واحداً فعنى هذا أنه وحدة ، والوحدة هي الشيء الذي ليس له مقدار مادي ، وما ليس له مقدار مادي هو لاشيء ، فإذا كان الوجود واحداً فلن يكون إذن شيئاً ، وبعد هذا إذا كان الوجود متعدداً ، فعنى أنه متعدد أنه مكون من وحدات ، والوحدة كما قلنا لاشيء . وعلى هذا فسيكون الوجود مكوناً من عدة لاشيء ، أي من لاشيء أيضاً .

ونرجع إلى الافتراض الثالث وهو أن الشيء وجود ولاوجود معاً ، فنقول إنه لما كان هذا الشيء لا يمكن أن يكون لاوجوداً ، كما أنه

لا يمكن أن يكون وجوداً ، فانه بالآخرى لا يكون الاثنان معاً . وبهذا
ثبت بطلان الفرض الثالث ، ومن هذا كله ثبت بطلان القول بأن
شيئاً ما موجوداً ، وتبعاً لهذا لا شيء موجود .

والقضيتان الاسريان أسهل في البرهنة عليهما من القضية الأولى .
ويبرهن جورجياس على القضية الثانية بقوله إن الوجود أو الموجود
غير المعلوم ، وإلا لمكان كل معلوم موجوداً . وحينئذ يكون الخطأ
مستحيلاً . ولما كان الخطأ موجوداً وممكناً ، فمعنى هذا أن الموجود
غير المعلوم ، وإذا كانت الحال كذلك فكيف يمكن للوجود أن
يكون معلوماً مادام الاثنان مختلفين كل الاختلاف ؟

والقضية الثالثة وهي أنه حتى لو فرضنا بأن شيئاً ما يمكن أن
يكون معلوماً ، فان هذا العلم لا يمكن أن ينشأ الانسان إلى إنسان آخر ،
هذه القضية يبرهن عليها جورجياس بقوله : أولاً كيف يمكن
للأصوات أن تعبر عن المراتبات مع أن الأصل أن الكلمات
أو الأصوات تنشأ عن المراتبات . وثانياً حتى لو سلمنا جدلاً بصحة
هذا القول وهو أن المراتبات يمكن أن توصلها إلى إدراكنا الأصوات .
بقول إن ذلك معناه أن الشيء الواحد يوجد في مكانين مختلفين في
آن واحد . وذلك لأن السامع والقائل إن كان يريد هذا الأخير أن
يلقى شيئاً إلى الأول ، فعنى هذا أن الشيء الواحد موجود معاً عند
السامع وعند القائل . ولما كان من المستحيل أن يوجد نفس الشيء
في مكانين مختلفين في آن واحد ، فالفرض الأصلي باطل ، وتبعاً لهذا
فايصال المعلومات إلى الغير مستحيل . وبهذا تثبت القضية الثالثة .

وعلى الرغم مما في هذه الحجج من محاولات جدلية لفظية ، إلا أنه يلاحظ أنها قد ابتدأت — وخصوصاً في القضية الأولى — من مذاهب سابقة أظهرها مذهب الابلين في الوجود ، كما أنها تأثرت بحج زنون مما يمكن مشاهدته بوضوح إذا نظرنا إلى الطريقة التي أوردت بها هذه الحجج ، وعلى كل حال نستطيع أن نقول إن الغرض الأصلي الذي أراد السوفسطائيون أن يصلوا إليه من هذا هو أن يقضوا على العلم كما وصل ، لأعلى العلم وجه عام ، ومن هنا يجب أن نفهم شككم باعتذار أنه شك هدام من أجل البناء ، لاشك هدام من أجل البناء . وهذا يكون شككم محتماً عن شك اشكك في العصور المتأخرة . وقد نظرنا في أمثلة كلامنا عن النزعة السوفسطائية — نظرة عامة إلى هذا المذهب ، ونستطيع أن نضيف هنا إلى ما قلناه من قبل أن هناك كثيراً من التشبيه بين النزعة السوفسطائية ونزعة عصر النهضة . والواقع أن هاتين النزعتين متوافقتان — على حد تعبير اشينجر — في كل من الحضارتين اليونانية والآورية ، وذلك لأن أوجه التشبيه بين الحركتين أو النزعتين كثيرة . فنزعة عصر النهضة تسمى نزعة إنسانية لأنها أرجعت المعايير للإنسان واحتفلت له احتفالاً شديداً وكذلك فعل السوفسطائيون إذ نقلوا البحث من الطبيعة الخارجية إلى الإنسان وأرجعوا مصادر القيم — سواء ما كان من هذه القيم متصلاً بالخير أو البخل أو الخير — إلى الإنسان نفسه باعتباره المفهوم الأكبر وأشرع الأول والآخر . بل إن في غاية رجال عصر النهضة بالآثار الأدبية القديمة لمما يشبه تمام أشبه غاية

السوفسطائيين بالآثار الأدبية اليونانية وباستئناف التيار الأدبي الذي كان سائداً في بلاد اليونان من قبل ، ولقد اتهم أنهم عتوا غشابة كبيرة بالذاحية الشكلية كخطابة والنثر ؛ بل إن النثر الحقيقي في بلاد اليونان لم ينشأ إلا في عصر السوفسطائيين . كذلك الحال عند رجال عصر النهضة ، امتازوا بالهضة الأدبية خصوصاً فيما يتعلق بالخطابة والنقد والنثر ، وإن كان الكثير منهم قد اتجه اتجاهاً شعرياً . فإن أمثال بتراركه تستطيع أن نجد له مثالا أو مقابلاً في حركة السوفسطائية . وهكذا نجد أن التشابه كبير بين كلا الترتين وإذا كانت حركة السوفسطائيين مقدمة لعصر قيام المذاهب الفلسفية الشائعة في بلاد اليونان ، فإن الحال كان كذلك أيضاً في عصر النهضة ، إذ كان رجالها مقدمة لقيام المذاهب الفلسفية الشائعة في الحضارة الأوروبية .

بيد أنه يلاحظ مع هذا أن حركة السوفسطائيين ارببشها بالقرن الثامن عشر منها عصر النهضة ، فكلا العصرين . ونرى بهما القرن الخامس قبل الميلاد بالنسبة للحضارة اليونانية ، والقرن الثامن عشر بعد الميلاد بالنسبة للحضارة الأوروبية . نقول إن هذين القرنين يتصفان بصفات متشابهة . وهذه الصفات تتلخص في كلمة واحدة هي التنوير ، فإن خصائص زعة التنوير هي أولاً : الايمان بالتقدم المستمر نحو الغاية الأصلية للإنسانية ، وثانياً : جعل العقل الحكم المطلق في كل شيء . وثالثاً : إخصاص كل العقائد والقاليد الموروثة لحكم العقل ، ورابعاً : انزعاج الفردية التي تجعل

من الفرد من حيث حرية واستقلاله الأساس لكل تقويم، سواء
أكان ذلك في الفن أو في الأخلاق أو في العلم أو في الدين. وهذه
الخصائص كلها نجدها واضحة في كلا القرنين المتواقيين، مما يدفعنا
إلى القول بأن قرن السوفسطائية هو قرن التنوير في الحضارة
اليونانية.

ولم نذكر الشبه بين عصر النهضة وبين القرن الخامس قبل
الميلاد إلا لأن هناك بعض القبة خصوصاً من الناحية الأدبية.
أما التوافق الحقيقى من الناحية الحضارية فهو بين عصر
السوفسطائيين وعصر التنوير في الحضارة الحديثة أى القرن
الثامن عشر الأوروبى.

حواشي ومراجع تاريخ الفلسفة

اعتمدنا في هذه المقدمة على :

١ - إميل برييه : « تاريخ الفلسفة » ، المجلد الأول (المصور القديمة والوسطى) ، السكراية الأولى (مقدمة : العصر اليوناني) س ١ - ٣٨ ، طبعة جديدة سنة ١٩٣٥ . باريس سنة ١٩٢٥ ، طبعة . كان .

ÉMILE BRÉHIER : Histoire de la philosophie.

(ب) : « تكوين تاريخ الفلسفة لدينا » ، بحث ظهر في مجموعة المقالات المقدمة إلى أرنست كاسيرر بعنوان الفلسفة والتاريخ ، وشرها كليبانسكي ويتون بالانجليزية PHILOSOPHY & HISTORY. Essays presented to Ernst Cassirer. Ed. by Klibansky & Paton في ١ أكتوبر سنة ١٩٣٦ . ومقال برييه من س ١٥٩ - ١٧٢ .

٢ - تسيلر : « فلسفة اليونانيين » ، المجلد الأول من الجزء الأول ، الطبعة ٥ من ١ - ١٩

ED. ZELLER : Die Philosophie der Griechen.

٣ - كونو نصر : « تاريخ الفلسفة الحديثة » ج ١ من ٢ - ١٤ ط ٥ ، هيدلبرج سنة ١٩١٢ K. Fischer : Geschichte der neuere Philosophie

٤ - فيكتور دلبوس V. DELBOS : « تصورات تاريخ الفلسفة » ، « النهج في تاريخ الفلسفة » ، في « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » RMM سنة ١٩١٧ صفحات ١٣٥ - ١٢٧ ، ٢٧٩ - ٢٨٨ ، ٢٦٩ - ٣٨٢ .

٥ - إميل بوترو EM. BOUTROUX : « أهمية تاريخ الفلسفة في دراسة الفلسفة » ، بحث قدم إلى المؤتمر الأول للفلسفة المنعقد في جنيف سنة ١٩٠٢ ، وقد ظهر في « تقرير عن المؤتمر الثاني الدولي للفلسفة » ، جنيف ، كيندج Kündig ، سنة ١٩٠٥ .

٦ - رودولفو موندولفو RODOLFO MONDOLFO : الشك المنهجي وتاريخ الفلسفة ، يادوا سنة ١٩٠٥ e Il dubbio metodico e la stor. del. filos.

٧ - ه. فراير H. FREYER : « تاريخ تأريخ الفلسفة في القرن الثامن عشر » ، رسالة سنة ١٩١١ e Geschichte der Gesch. der Philos. in 18 Jahrh.

٨ - يوليوس استنزل J. STENZEL : حول مشكلة تاريخ الفلسفة ، برلين سنة ١٩٢١ e Zum Problem der Philosophieggesch. ويراجع بعد ذلك مقدمات الكتب الرئيسية في تاريخ الفلسفة ، خصوصاً Windelband

الحواشي

(١) توماس ستانلي TH. STANLEY : فيلسوف انجليزي وأديب ؛ درس في كمبريدج واشتغل خصوصاً بالأبحاث الفيلولوجية. ولد في كمبرلو (هرتفورد) سنة ١٦٢٥ وتوفي بلندن سنة ١٦٧٨ .
وأشهر مؤلفاته : تاريخ الفلسفة Hist. of Philosophy سنة ١٦٥٥ - ١٦٦٠ .

بيير بيسل P. Bayle : فيلسوف فرنسي شهير ؛ درس في تولوز ؛ وأصبح أستاذاً للفلسفة في بروتردام سنة ١٦٨١ - ١٦٩٣ ، حيث بدأ لأسباب دينية ، وكان أحد الممثلين واسع الاطلاع حر الفكر ، فكان مبدعاً بنزعة التنوير التي سادت فرنسا في القرن الثامن عشر ، ولد في لوكر (اربيج) سنة ١٦٤٧ وتوفي بروتردام سنة ١٧٠٦ .
وأشهر مؤلفاته : المعجم التاريخي النقدي Dict. histor. et crit. سنة ١٦٩٧ .
وبروكر J. J. Brucker : فيلسوف ومؤرخ ألماني ؛ كان أستاذاً للفلسفة في بيدا سنة ١٧١٨ ؛ وكان عضواً باكاديمية برلين سنة ١٧٢٩ .
ويعتبر كتابه في تاريخ الفلسفة أول مؤلف شامل كتب بروح نقدية إلى

حد جيد . وقد ولد في أوجسبورج سنة ١٦٩٦ وتوفي بها سنة ١٧٧٠ .
وأشهر مؤلفاته : « التاريخ النقدي للفلسفة » سنة ١٧٤٢ — ١٧٦٧

Historia critica philosophiae.

(١) كونوفتشر KUNO FISCHER (سنة ١٨٢٤ — ١٩٠٧) :
فيلسوف ألماني ومؤرخ للفلسفة الحديثة . كان أستاذاً بجامعة ميون
وميدلبرج ؛ وكان في البدء هيغلياً ثم صار من أتباع المذهب التجريبي .
وأشهر مؤلفاته : كتابه هذا في تاريخ الفلسفة الحديثة سنة ١٨٥٤
— ١٨٧٧ (في عشرة أجزاء : ١ — ديكارت ؛ ٢ — اسپينوزا ؛
٣ — لوبنس ؛ ٤ — كنت ؛ ٥ — فنته ؛ ٦ — شلنج ؛ ٧ — هيجل ؛
٨ — شوبنهاور ؛ ٩ — شوبنهاور ؛ ١٠ — يكون) Geschichte der neueren
Philosophie.

(٣) امرسن : « ترحلي الذاتية » ج ١ من ٢٧٣ من الترجمة الفرنسية
التي قام بها ر . مينو (أوردده برييه ، تاريخ الفلسفة ، المجلد الأول ،
المكراسة الأولى من ١)

EMERSON : Autobiographie.

(٤) راجع دلابوت ، « العراق » — باريس سنة ١٩٢٣ من ١٥٢ .
Delaporte : La Mésopotamie. Bibliothèque de synthèse
historique (أوردده برييه أيضاً في الموضوع نفسه من ٣) .
(٥) باريس سنة ١٩١٠ من ١٢٧ G. MILHAUD :
études sur l'histoire de la pensée scientifique. (أوردده برييه
من ٤) .

(٦) راجع جوللو : نظام العلوم من ٢٣ — ٢٦ . الطبعة الثانية
باريس سنة ١٩٣٠ Ed. GORLOT : Le Système des sciences .
(٧) ارنست كاسيرر E. Cassirer ولد سنة ١٨٧٤ . كان أستاذاً في
هيدلبرج ، ومن أتباع مدرسة ماربرج التأثيرية بكنث .

ومن أشهر مؤلفاته : (١) نظرية المعرفة في الفلسفة والعلم في العصر الحديث ، في ثلاثة أجزاء سنة ١٩٠٦ وما يليها Das Erkenntnisproblem
 (٢) الحرية والصورة Freiheit und Form in der Philos. etc.
 سنة ١٩٢٣ : الفرد والكون في فلسفة النهضة سنة ١٩٢٧ Idivi
 Die Philos. der : dawn und kosmos سنة ١٩٣٢
 . Aufklärung

(٨) إميل برييه E. BRÉHIER : أشهر مؤلفاته « تاريخ الفلسفة » في مجلدين : وكل مجلد في عدة أجزاء . ولاشارة هنا إلى المجلد الأول ، الدراسة الأولى من ١٠٠ .

(٩) J. de Launois (سنة ١٦٠٣ — ١٦٧٨) : لاهوتي فرنسي ؛ عاش بباريس . وكتب هناك مؤلفاته في التاريخ والفلسفة ؛ وطرد من الوردون لأنه لم يوافق على الحكم الصادر ضد ارو ، أحد رجال بوربوال . ومن كتب في تاريخ الفلسفة هذا الكتاب : De Scholis celeberrimis seu post Carolum magnum seu post Carolum per occidentem
 ١٦٧٢ : تم كتاب : تطور مملكة أرسطو في الأكاديمية الباريسية سنة
 ١٦٥٣ De varia Aristotelis in Acad. Parisina Fortuna

(١٠) مرسيليو فيشينو Mac. FICINO (سنة ١٤٣٣ — ١٤٩٩) : فيلسوف وفيلولوجي إيطالي ؛ عني مبكراً بالدراسات اليونانية وبالفلسفة أفلاطون بوجه أخص ، لأنه كان شديد الإعجاب بها ، حتى أنشأ أكاديمية أفلاطونية في فيرنسه . وأشهر مؤلفاته : الألهيات الأفلاطونية سنة ١٤٨٢
 Theologia platonica : وترجم مؤلفات أفلاطون إلى اللاتينية سنة ١٤٩٣
 — ١٤٨٤ .

(١١) يوستوس ليسبوس JUSCE LIPISE (سنة ١٥١٧ — ١٦٠٦) : فيلولوجي بلجيكي ، كان أستاذاً للتاريخ بينا ولبون ولوقان وكان واسع الاطلاع ، شارك في الدين . ومن كتبه كتابه عن الفلسفة الرواقية سنة ١٦٠٤ Manuere lo ad stoicam Philosophiam وعن الفسيولوجيا

افواقية physiolog. stoics في نفس السنة .

(١٢) كلود بريجار أو بوريجار BÉRICARD, BEAUREGARD ولد سنة ١٥٧٨ أو سنة ١٥٩١ .

ومن أشهر كتبه كتاب الدائرة البيزية أو محاورات في الفلسفة المشائية وفلسفة القدماء سنة ١٦٤١ — ١٦٤٣ . وقد صيغ على هيئة محاورات بين تلميذ لأرسطو وبين أحد أتباع الفلسفة الطبيعية الأيونية القديمة . خصوصاً فلسفة الإسكندر بن .

(١٣) هنري استين H. ESTIENNE (سنة ١٥٢٨ — ١٥٩٨) أشهر أبناء أسرة استين المعروفة التي أخذت عن طريق اللاتين والتأليف خدمات جليلة فلما اتصل بنشر الآداب القديمة في أوروبا في عصر النهضة . وأهم مؤلفاته : « كثر اللغة اليونانية » سنة ١٥٧٢ في خمسة أجزاء . وبعد من خير المعاجم التي وضعت فيها Thesaurus lingue græcae .

(١٤) رودلف جوكانيوس R. GOCCLENIUS (١٥١٧ — ١٦٢٨) : فيلسوف مؤرخ ألماني ذاق صوته بفضله الذي استمر أكثر من خمسين سنة وفضل مؤلفاته الكثيرة ؛ وكان أسناده لمناطق في جامعة ماربورج ، حيث كمنح اجازة الدكتوراه ، كما يقولون ، سبالة مرة . وأشهر مؤلفاته : « المعجم الفلسفي » : Lexicon philosophi . مدخل جوكانيوس إلى أورغانون أرسطو ، سنة ١٥٩٨ Godenil isagoge in Organum Aristotelis وفيه يعرض النوع الجديد من الأقيسة المركبة مقصودة النتائج والتي عرفت من بعد باسمه .

(١٥) أنطويه فرنسوا ديلاند A. Fr. DESLANDES (سنة ١٦٩٠ — ١٧٥٧) : كان يذهب الثقافة إلى حد بعيد ؛ وليسكن شهرته ترجع خصوصاً إلى كتابه : « التاريخ النقدي للفلسفة » في ٣ أجزاء سنة ١٧٢٧ ، أربعة أجزاء سنة ١٧٥٦ Hist. critique de la philos. ، قاله أول كتاب من نوعه ظهر في فرنسا .

(١٦) كارل رينهولد REINHOLD (سنة ١٧٥٨ — ١٨٢٣) :

فيلسوف ألماني من لعبوا دوراً خفياً في إزاحة فلسفة كانت وعرضها بواسطة
رسائله التي ظهرت ما بين سنة ١٧٩٠ وسنة ١٧٩٢ في ميونيخ .
والفيلسوف المشهور هذا ظهر في مجموعة فيلبرن FUELLEDORN الموسومة
العلمية : مذكرات في تاريخ الفلسفة ، في ثلاثة أجزاء سنة ١٧٩٦ .
وذلك في المجلد الأول منه ، سنة ١٧٩١ .

(١٧) فولف تينن TENNEMAN (سنة ١٧٦١ — سنة ١٨١٩) :
تاريخ الفلسفة الذي كان أستاذاً للفلسفة وتاريخها بمجموعة يتلوه ماربورج .
وأشهر مؤلفاته كتابه تاريخ الفلسفة ، في أحد عشر مجلداً ، وقد ظهر
أول ما ظهر منه سنة ١٧٦٨ وآخر ما ظهر منه سنة ١٨١٩ . ولم يستطع
أن ينه . وقد طبع منه سنة ١٨١٤ . وترجم فيكتور كوزان هذا الموضع
إلى الفرنسية في مرتين سنة ١٨٢٩ ، ١٨٣٩ . ويعد هذا الكتاب
بأنه تنصير نفسه على ميدان الفلسفة الطبيعي ، محاولاً أن يربط تاريخ الفلسفة
بالتاريخ العام للإنسان والحضارة ، وأما يعنيه أنه كان متأثراً بمذهب
كانت في عرضه للمذاهب ، مما جعله غير عادل فيما يتعلق بالمذاهب غير المثالية .

(١٨) ماري جوزيا دييجراندو DEGERANDO (سنة ١٧٧٢ —
١٨٤٢) : فيلسوف فرنسي ، تقلب في غمار السياسة المضطربة أبان ذلك
العصر ، عصر الثورة الفرنسية ، وتقلد عدة مناصب إدارية . أما من
الناحية الفلسفية فقد تأثر أول الأمر بفلسفة كوندريك التي سادت فرنسا
حينذاك . ولكن شهرته ترجع خصوصاً إلى كتابه : التاريخ المقارن للمذاهب
الفلسفية فيما يتعلق بمبادئ المعارف الإنسانية سنة ١٨٠٤ Histoire
comparé des systèmes de philosophie relativement aux prin-
cipes des Connaissances hum.
تاريخ الفلسفة ومدة بأن عرض المذاهب مرتبطة بشكل واحد من شأنها
أن تعطي أشكالاً مختلفة للمعنى ، ووجد هذا النوع في مشكلة المعرفة ،
فوقف عندها كي يعرض المذاهب من ناحيتها .

(١٩) مذهب السياسة الوضعية (سنة ١٨٥١ — ١٨٥٥) ج ٣

من ٢ . باريس سنة ١٩٢٩ ، طبعة كريس
positive, Ed. Crie

(٢٠) أدورد زيلر Ed. ZELLER (سنة ١٨٨٤ - ١٩٠٨) :
أعظم مؤرخ للفلسفة اليونانية ؛ وفيلسوف الساني ؛ كان أستاذا للفلسفة في
برن وماربورج وهيدلبرج وبرلين (منذ سنة ١٨٧٢) ، وأحيل إلى
الاماش سنة ١٨٩٥ . بدأ من اللاهوت ؛ وكان في الفلسفة من بين مؤلام
الذين نادوا بالعودة إلى كتب . وأشهر كتبه : « فلسفة اليونانية » في ثلاثة
مجلدات سنة ١٨٥٤ - ١٨٥٢ ؛ وأصبح الآن في ستة مجلدات مقسمة
إلى ثلاثة أقسام : الأول في المقدمة قبل سقراط ؛ والثاني في سقراط
والأفلاطون وأرسطو ؛ والثالث في الرواية والايثورية والشك والافلاطونية
المتدثرة . ولهذا الكتاب خمسة عشر عنوان « موجز في تاريخ الفلسفة اليونانية »
سنة ١٨٨٣ ؛ ج ٢ - سنة ١٩٢٨ « أساسيات الفيلسوف » . والأول في
الأصل Die Philosophie der Griechen ؛ والثاني Grundriss der
Geschichte der griech. Phil . وكلاهما مترجم إلى الإنجليزية .

(٢١) بيير دوهيم Pierre Duhem (سنة ١٨٦١ - ١٩١٦) : عالم
فيزيائي فرنسي ؛ كان أستاذا للرياضة في بورد . وعنده أن القوانين الرياضية
والنظريات ليست إلا تركيبات رمزية ، وهي بالتالي سببية ذاتية ولا تعبر
عن الحقيقة الواقعية بدقة ؛ « لا هي بالصدقية ولا هي بالمبالغة » . ومذهبه
هذا قد تأثر به بتوسعه السكاثوليكية . وكان له أثر كبير في علم العلم إلى
جانب ألكسندر كورنو ونثري ويونكفريه . وأهم كتبه في هذا الصدد « النظرية
الفيزيائية » موضوعها وتركيبها سنة ١٩٠٦ ، La Théorie physique
son objet et sa structure وله عدة ذلك كتابه « كورنو
du Monde de Platon à Copernic » سنة ١٩١٣ - ١٩١٧ ؛ وكان
في عزمه أن يشمل اثني عشر مجلداً ، ولكن لم يظهر منه إلا خمسة مجلدات
حسب ؛ وفيه يشهد بالعالم في العصور الوسطى .

(٢٢) فريدريش ايرفك (سنة ١٨٢٩ - ١٨٧١) : مؤرخ

لفلسفة التي ، كان أساتذا بجامعة كينجزبرج - حاول في كتابه عن « المنطق
 وتاريخ المذاهب المنطقية » يون سنة ١٨٥٤ System der Logik und
 Geschichte der logischen Lehren أن يضع المنطق على أسس ارسطائية
 ، وقد موفىنا وسطاً بين المنطق الصوري الذي (كنت) الذي يتل بين
 صورة الفكر وسور الوجود . وبين المنطق الميتافيزيقي (هيكل) الذي جعل
 الاثنين شيئاً واحداً . ومن أشهر كتبه إلى جانب ذلك الكتاب كتابه
 « موجز تاريخ الفلسفة » سنة ١٨٦٣ — ١٨٦٦ Grundriss der
 Geschichte der Philos. الذي يعتبر أول كتاب من نوعه في تاريخ الفلسفة
 (Handbuch) وقد اعتبره البعض الجديديت ذلك آخر طائفة ١٩٢٣ — ١٩٢٨
 في خمسة مجلدات : الأولى عن الفلسفة اليونانية ، والثانية عن الفصور الوسطى .
 والثالث عن الفلسفة الحديثة حتى نهاية كنت ، والرابع عن الفلسفة من
 أول القرن التاسع عشر حتى اليوم في ألمانيا . والخامس من هذه الفقرة في
 حرج ألمانيا : والأول من عمل برينشر K. Praechter (ط ١٢ سنة ١٩٢٦)
 والثاني من عمل جاير B. Geier (ط ١١ سنة ١٩٢٨) : والثالث من
 عمل موج W. Moog (ط ١٢ سنة ١٩٢٤) . والرابع (ط ١٢
 سنة ١٩٢٣) والخامس (ط ١٢ سنة ١٩٢٨) كلاهما من عمل برينشر
 K. Gertenreich . وبعد هذا الكتاب أوفى ثبت للمراجع .

(٢٣) إرنست تريلتش ERNST TROELTSCH (سنة ١٨٦٥ —
 ١٩٢٣) : كان أساتذا اللاهوت في جامعة جينين سنة ١٨٩١ وجامعة
 يون سنة ١٨٩٢ وعبدلبرج سنة ١٨٩٤ : وأستاذاً للفلسفة في جامعة برلين
 سنة ١٩١٥ . وهو من تلاميذ راشل ويول دي لا جارد وثرينشك ، ومن
 تأثروا بدلتني ولونيه . وقد اهتم باللاهوت البروتستانتي وأصبح مؤرخاً
 للاهوت معتمداً . ويمتاز في بحثه التاريخي بسعة المواد التي يفهم عليها بحثه .
 وعنده أن الدين تجربة روحية قبلية a priori : والصورة الحقيقية العليا .
 وإن كانت الخطر الصور ، للدين تقوم على تجربة روحية صوفية . وأهم
 مؤلفاته : « التعاليم الاجتماعية للكنائس المسيحية » Die Soziallehren der

Der Historismus : النزعة التاريخية وما ساءلها سنة ١٩٢٢ - chirst. Kir.
mus und seine Probleme : النزعة التاريخية والتغلب عليها سنة ١٩٢٤
Der Hist. und seine Ueberwindung . وهو من أهم من سدوا النزعة
التاريخية ، أعنى تلك التي تريد أن تحل الشخصية إلى عناصر موجودة من
قبل وتختلر إليها كخيط لا حدة فيه ولا طرفه .

(٢٤) فيكتور دلبوس VICTOR DELBOS (سنة ١٨٦٢ -
١٩١٦) : مؤرخ للفلسفة فراسى كان تلميذا لأميل بوترو ROUTROUX
في دراسته لتاريخ الفلسفة . وله من الكتب : الفلسفة الفرنسية سنة ١٩١٩
La philos. française : مذهب اسپينوزا سنة ١٩١٦ Le Spinozisme :
فلسفة كانت العملية سنة ١٩٠٥ La philos. pratique de Kant : صور
ومذاهب الفلاسفة سنة ١٩١٩ Figures et doctrines de philosophes
وله بحث خاص في : النهج في تاريخ الفلسفة : طبع مجلة التتافيرفا
والأخلاق RMM سنة ١٩١٧ من ١٣٥ - ١٤٧ : من ٢٧٩ - ٢٨٩ :
من ٣٦٩ - ٣٨٢ De la methode en histoire de la philos . وكان
حصيا لغارية هيجل في كتابة تاريخ الفلسفة . مكات عناية متجهة إلى
دراسة الخصائص الفردية والانسانية عند كل فيلسوف . أكثر من عنايته
بالوظائف المنطقية المنكية .

(٢٥) R. METZ : Die philosophischen Strömungen der
Gegenwart in Grossbritannien. Leipzig, 1935, 2 Bde وقد ترجم
إلى الإنجليزية في مجلد واحد لدمرته مكتبة الفلسفة بأشراف مورعد سنة
١٩٣٨ بعد زيادة بضعة أشياء بسيطة : I. BENRUBI : Les sources
et les Courants de la philosophie contemporaine en France
في مجلدين سنة ١٩٣٣ وله طبعات موجزة . الإنجليزية والألمانية :
E. ASTER : Die Philosophie der Gegenwart, 1935.

(٢٦) راجع فيما يتعلق اشينجلر كتابنا عنه : « اشينجلر » ، القاهرة

سنة ١٩١١ .

خصائص الروح اليونانية

راجع فيما يتصل بهذا الفصل :

- (١) فريديج : *الروح اليونانية* (تكون الرجل اليوناني ٢ ج ١)
برلين سنة ١٩٣٣ . خصوصاً المقدمة ؛ وهذا الكتاب ترجمه إلى الإنجليزية
والإيطالية : WERNER JAEGER : *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen*.
ويعد أعظم كتاب في باب ظهر حتى الآن .
- (٢) أدورن : *فلسفة اليونانيين* ج ١ س ١١٩ - ١٤٦ .
- (٣) ر. م. بومونو : *مقدمة على الفصل المذكور في سطر في العرجة*
الإيطالية لكتاب سطر ج ١ س ٣٠٦ - ٣٥٥ ، بعرضه سنة ١٩٣٢ .
وهذه المقدمة أولى وأدق ما كتب في تجديد العقيدة اليونانية ، وبها
المراجع الواردة في هذه المسألة فلراجع فيها .

الحواشي

١ : فيما يتعلق بالمعروف عند اليونان راجع :

- ١ - جاستون ميرو : *دروس في أصول العلم عند اليونان* ، باريس
سنة ١٨٩٣ : G. MILHAUD : *Leçons sur les origines de la Sci.*
- ٢ - *الأسس الهندسية في اليونان* ، أفلاطون وأرسطو ، باريس
سنة ١٩٠٠ : Les philosophes géométriques de la Grèce . وكتاب
الذكر في العميق رقم ٥ من ١٩٠٠ ؛
- ٣ - ب. ب. تانري : P. TANNERY : *حول تاريخ العلم اليوناني* ، سنة
١٨٨٧ (المجلد الثانية مع المراجع فلم يها) ، باريس ، A. DIÈS ،
- سنة ١٩٣٠ : Pour l'hist. de la science hellène ؛ مذكرات في العلم
١ - ٢ : mémoires scient. ، تولوز سنة ١٩١١ - ١٩١٢ ؛
- ٤ - ي. ل. هيرج : *العلوم والرياضيات في العصر القديم (اليوناني)*
برلينج سنة ١٩١٢ - ١٩٢٠ : Naturwiss. u. Mathem. im Klass.

Altet. (ترجم إلى الإنجليزية ، أ كسفورد سنة ١٩٢٢ ؛ و إلى الإيطالية .

روما سنة ١٩٢٤ ؛

و — ١ . ميللي : العلم عند اليونان ج ١ ، فينتسه ١٩١٦

A. MIELI : la scienza greca ;

ه — ٢ . سارتون : مقدمة في تاريخ العلم ، ج ١ : من هو ميروس

إلى بحر الحباب ، واشنطن سنة ١٩٢٧ G. SARTON : Introd. to the history of science.

وفيها يتعلق بالرياضة خصوصا ، راجع :

١ — ب . فاني ، FANNERY : « الهندسة اليونانية » باريس سنة ١٨٨٧

La Geometrie grecque

ب — م . سيمون : تاريخ الرياضيات في العصور القديمة ، برلين

سنة ١٩٠٩ M. SIMON : Gesch. d. Mathem. im Altet.

ج — لوريا : « العلوم الدقيقة في اليونان القديمة » ط ٢٢ ميلام

سنة ١٩١٤ (طبع فرنسية سنة ١٩١١) G. Loria : Le scienze esatte nell' antica Grecia.

د — ب . بوترو : « المثلى الأعلى العلمي عند الرياضيين في العصور

القديمة والعصر الحديث » باريس سنة ١٩٢٠ P. BOUTROUX :

L'idéal scientifi. des mathem. de l'antiq. et d. temps. mod.

ه — ث . هيث : تاريخ الرياضيات اليونانية (١) من طاليس حتى

(أقليدس ٢) من أرسطو حتى ديونطس ، في مجلدين أ كسفورد سنة ١٩٢١

Th. HEATH : A hist. of greek mathem. ;

و — س . جنتير : تاريخ الرياضيات ج ١ برلين سنة ١٩٢٢

S. GUNTHER : Gesch. d. Mathem. ;

(٢) فيما يتعلق بالسياسة عند اليونان ، راجع

١ — ه . هنكل : « دراسات في تاريخ النظريات اليونانية في الدولة » .

ليبنسك سنة ١٨٧٢ H. HENKEL : Stud. z. Gesch. d. griech. Lehren von Stasi.

Lehren von Stasi.

ب - ف . ارنيم : النظريات السياسية في العصر القديم ، فينسا سنة ١٩١٠

V. ARNIM : Die polit. Theorien d. Altert.

ج - ب . جانيت : « تاريخ علم السياسة ، اتصالا بالأخلاق » ، ط ١ ،

باريس سنة ١٩١٣ : Hist. de la science polit. dans ses rapp. avec la morale.

د - ر . هـ . موري : تاريخ علم السياسة من أفلاطون حتى العصر

الحاضر ، كمبريدج سنة ١٩٢٦ : R. H. MURRAY : The history of political science from Plato to the present.

هـ - ت . ر . جلوفر : الديمقراطية في العالم القديم ، كمبريدج

سنة ١٩٢٢ : E. R. GLOVER : Democracy in the ancient world.

(٢) فيما يتعلق بعلم الجمال عند اليونان ، راجع :

١ - ي . والتر : تاريخ علم الجمال في العالم القديم ، ليونج سنة ١٨٩٢

J. Walter : Die Gesch. d. Aesthet. im Altert.

ب - ب . كروتشه : علم الجمال ، باري

ج - أ . بياي : كتاب الشعر لارسطو وفكرة الفن عند الأقدمين

فيرونا سنة ١٩٢٢ : E. BIGNAMI : La poetica d'Aristotele di comedia dell'arte presso gli antichi :

(١) تفسير التفسير الأفلاطوني للصور الأفلاطونية في العصر الحديث

وضوح عند الأفلاطونيين في عصر النهضة ؛ وقال به حديثا أولا برتيني

G. M. BERTINI في كتابه : تفسير جديد للصور الأفلاطونية ، تورينو

سنة ١٨٧٦ : Nouva interpret. delle idee platon. ثم أبعده كيتروف

نفس باسم كروتشه في كتابه : نشأة ونمو المنطق عند أفلاطون

Lutoslawski : The origin and growth of plato's Logic.

أما التفسير السكنتي فيظهر بوضوح عند تيمان أولا (نظام الفلسفة

الأفلاطونية ، لينيسك سنة ١٧٩٢ - ١٧٩٥ : Syst. der plat. Philos.)

ثم عند رجال مدرسة ماربورج وعلى رأسهم زعيمها هرمن كوهن

(٥) نظرية الصور الأفلاطونية : مقال في مجلة علم نفس الشعوب سنة ١٨٦٥ (Zisch. i. Völkerpsych.) ؛ ويول ثاتويرب (نظرية الصور الأفلاطونية ، أيتسج سنة ١٩٠٣ : حول نظرية الصور الأفلاطونية ؛ براين سنة ١٩١٤ ؛ وياولاى حرر عن N. HARTMANN في كتابه عن : منطق الوجود عند أفلاطون سنة ١٩٠٩ Platon Logik des Seins

أدوار الفلسفة اليونانية

يراجع فيما يتصل بهذا الفصل :

- أ — تسيل : الكتاب فيه ج ١ من ١٤٧ — ١٦٦ ط ٥ .
ب — حاشية موندولفو على هذا الفصل من تسيل في الترجمة الإيطالية ج ١ من ٢٧٥ — ٣٨٤ وفيها بحث واف وذكر المراجع الرئيسية .

الخواتمي

(١) آست : موجز في تاريخ الفلسفة ، ط ١ § ٤٣ : Grunds. AST : einer Gesch. der Philos. ، وآست هو ج . آست (سنة ١٧٧٨ — ١٨٤١) : فيلسوف ألماني ، وكان أستاذاً للأدب في لاندسبيرج وميونيخ سنة ١٨٠٥ — ١٨٢٦ . ومن أحفظوا مذعب شليج . ولسكه برر خصوصاً في أبحاثه عن أفلاطون ، وهي تشمل : حياة أفلاطون ومؤلفاته أيتسج سنة ١٨١٦ : Platon's Leben und Schriften ، مؤلفات أفلاطون . أيتسك سنة ١٨١٩ — ١٨٣٢ ، نشرها باليونانية واللاتينية في ١٦ مجلداً ، المعجم الأفلاطوني ، أيتسك سنة ١٨٣٤ — ١٨٣٩ : Lexicon Platoniceum .

(٢) ركنر : تاريخ الفلسفة ج ١ من ٤٤ وما يليها . وندايوس السلم ركنر THADDAEUS ANSELM RIXNER (سنة ١٧٦٦ — ١٨٣٨) : مفكر ألماني من نزعة شليج ومن كتبه الكتاب المذكور ؛ ضمن تاريخ الفلسفة : Handbuch der Gesch. d. Philos. ، طبع في زولتسباخ

- Sulzbach سنة ١٨٢٢ — ١٨٢٣ ، ط ٢ سنة ١٨٢٩ ، وفيه يظهر
 هيجل ، أقوال من الفلسفة كلها : Aphorismen der gesamten Philos.
 مطبع في لندسبورغ Landst. سنة ١٨٠٩ .
 ١٣ كرسين برانس : تاريخ الفلسفة منذ كتب ج ١ من ١٠٢ وما
 فيها ، ١٣٠ ، ١٥٠ وما إليها ، برسلو سنة ١٨٤٢ : BRANISS
 Gesch. d. Phil. seit Kant ، وكرستين برانس (سنة ١٧٩٢ —
 ١٨٧٣) فيلسوف ألماني ، كان أستاذاً في جامعة برسلو سنة ١٨٢٥ ،
 وله من المؤلفات أيضاً : موجز المنطق ، برسلو سنة ١٨٣٠ Grundriss
 System der ١٨٧١ : منطق المتناهيته ، برسلو سنة ١٨٧١ :
 Metaphysik .
 ١٤ هيجل : تاريخ الفلسفة ج ١ من ١٨٧ Geschichte der
 Philosophie .
 ١٥ ثيودور جوميريس : المفكرون اليونانيون ج ١ THEODOR
 GOMPERZ : Griechische Denker ، ونيوشور جوميريس (سنة ١٨٣٢
 ١٩١٢) كان أستاذاً فينبولويجا القديمة في فينا ، وأشهر كتبه
 الكتاب السابق في ٣ أجزاء ، سنة ١٨٩٣ — ١٩٠٤ .
 G SAITTA : L'illuminismo della Sottistica greca. (٦)
 Milano, 1928 .
 ١٦ راجع : تراوي : دالمكرك ايرفلس ، سنة ١٩٢١ : NAZARI
 La dialetica di Proclo ، ولوركو : مقدمة في عناصر الألفيات (لايرفلس)
 سنة ١٩٠٧ : Introduzione Agli Elementi di teologia : LOSACCO
 والكتب الأخرى أسماؤها كما يلي : INGE : Philosophy of Plotinus :
 E BÉHNER : La philos. de Platon : MORSELLI : Platon : M.
 WUNDT : Platon

المعصر الأول من عصور الفلسفة اليونانية

- (١) ريج : عرض لسكوني لمذهب الصور عند أملاطون . ص ١ من ٣٧٨ RIBBING : Genet. Darstellung d. Platon. Ideenlehre .
- (٢) أبيل ريه Abel Rey : نشأة العلم اليوناني . محاضرات طهرت عملة الدروس والمحاضرات . رقم ٣٦ . شباب العلم اليوناني ، باريس سنة ١٩٢٣ La jeunesse de la science grecque : العلم المشرق من اليونانيين ، باريس سنة ١٩٢٠ La science orientale avant les Grecs
- (٣) موشويفو : الكتاب المذكور ج ٢ ص ٢٧ — ٩٨ (ملاحظات) وفي هذه الملاحظات عرض شامل ومناقشة دقيقة لكل الأبحاث الأخيرة المتصلة بهذه المسئلة ، مترجم بالكمالي .

(٤) NIETZSCHE : Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen ; Erwin Rhode : Psyche : Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen ;
KARL JOEL : Der Ursprung der Naturopistologie aus dem Geiste der Mystik :

- (٥) كارل ياسبر : فلسفة ، في ثلاثة أجزاء ، برلين سنة ١٩٢٢ .
- ٦ الفصل الأخير . Philosophie . KARL JASPER :

(٦) صفحات ٢٢٢ وما شابه . باريس ، سنة ١٩٢٢ BERGSON :
Les deux sources de la morale et de la religion .

(٧) ألبرت ريفايد : Le problème du devenir : et la notion de la matière dans la philos. grec. des origines jusqu'à Théophraste .

المدرسة الأيونية

- (١) بلاتو : الفلسفة في العهد الجرايبيدي ص ١٤ — ١٥ .
- سنة ١٩٢٥ ، باريسك ، كريبز .

- (٢) أرسطو : ما بعد الطبيعة : م ١ ف ٣ من ٩٨٢ ب ٤ س ٢٢ .
- (٣) سبيلفيوس : شرح الطبيعة ٢٣ : ٢١ .
- (٤) تانري TANNERY : حول تاريخ العلم اليوناني ج ١ ، ص ٩٩ وما يليها .
- (٥) رتر : تاريخ الفلسفة ج ١ س ٨٤ ، RITTER : Gesch. der Philos. ورتتر هذا هو أ. ه. رتر (سنة ١٧٩١ — ١٨٦٩) : فيلسوف ألماني ، كان أستاذا للفلسفة في برلين (سنة ١٨١٧) وكيل (سنة ١٨٣٠) وديشن (سنة ١٨٣٧) . وله من الكتب : تاريخ الفلسفة الأيونية ، برلين سنة ١٨٢١ : مقدمة في المنطق برلين سنة ١٨٢٣ ؛ تاريخ الفلسفة (وهو أهم كتبه) ، مبرج سنة ١٨٢٩ — ١٨٥٣ ، ومد ترجم إلى الفرنسية ؛ ومساعدة برالر PRELLER ألف كتاب تاريخ الفلسفة اليونانية الرومانية ، غوطة GOTHا سنة ١٨٢٨ — ١٨٥٧ Historia philosophiae graeco-romanae .
- ١٦ أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٣ من ٩٨٢ س ٢ : في النفس : م ١ ف ٤ ص ٢٠٥ ب ٥

مراجع

- ذكرت المراجع بصورة وإليه جذا في طبعة ك. برشت K. PRAECHTER : الجزء الأول من كتاب إيرفك : موجز تاريخ الفلسفة سنة ١٩٢٩ . ولهذا فأتاني ذكر المراجع إن نعتي إلا بذكر ما ظهر منها بعد سنة ١٩٢٥ : وهناك هي ، فيما يتعلق بالفلسفة السابقة على سقراط بوجه عام :

H. MEYER : Gesch. der alten Philos. München, Kassel — Postel, 1925 ;

W. THEILER : Zur Gesch. der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles, Zürich, Füssli, 1925 ;

G. RODIER : Etudes de philos. grecque, Paris, Vrin, 1924 ;

L. BRUNSCHVICO : Les progrès de la conscience dans la philos. occidentale, Paris, 1927 ;

P. GORGIA DE BRITO : La pensée philosophique à travers les âges. L'antiquité, Paris, Vrin, 1931 ;

J. STENZEL : Die Metaphysik des Altertums (in Handbuch der Philos. hrg. von Baumeier & Schröter), München, 1931 ;

B.A.G. FULLER : History of Greek philos. ; New-York, Holt, 1931 ;

F.M. CORNFORD : The laws of motion in ancient thought, Cambridge University Press, 1931 ; Before and After Socrates, ibid. 1932 ;

H. DINGLER : Geschichte der Naturphilosophie, Berlin, Junker, 1932 ;

E. LOEW : "Die Vorsokratiker über Veränderung, Wahrheit und Erkenntnismöglichkeit", Rhein. Mus. 1932, p. 104 sq. ; Class. Quart. 1932 ;

J. BAUDRY : Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philos. grecque de Platon à l'ère chrétienne, Paris, Les Belles-Lettres, 1931 ;

A. REY : La jeunesse de la science grecque, Paris, La renaissance du livre, 1933 ;

W. JAEGER : Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. Bd I, Berlin, Leipzig, De Gruyter, 1933 ;

R. Mondolfo : L'infinito nel pensiero dei Greci, Firenze, Le Monnier, 1934 ;

P.M. Schuhl : Essai sur la formation de la pensée grecque, Paris, Alcan, 1934 ;

A. COVOTI : I Presocratici, Napoli, Rondisella, 1936 ;

J. STENZEL : Zur Entstehung der wissenschaftlichen Begriffen in der griech. Philos., in, Scientia, 1934 ;

ونما يتعلق بالمدرسة الأيونية خاصة :

B. LENOIR : « La doctrine de quatre éléments et la philos. ionienne » in, *Revue des études grecques*, 1927 ; « Contraires et catégories dans la philos. hellénique », in *Rev. d'hist. de la philos.*, 1931 ;

M. LOSACCO : « Il concetto del divenire nella scuola ionica », in, *Logos*, 1928 ;

I. NUSSBAUM : *Paul Tannery et l'histoire des philosophes milésiens*, Lausanne, 1929 ;

G. CARLOTTI : *Storia Critica della filosofia antica*, Vol. I, la scuola ionica, Firenze, 1931 ;

E. A. JAEVELOCK : *The milesian philosophers*, *Trans. amer. Philol. Assoc.* 1932 ;

وعن طاليس خاصة :

G. BARRÉ : *L'esigenza unitaria da Talete a Platone*, Milano, 1931.

D'AMATO : *L'acqua di Talete* (*Studi di st. di filos.*), Genova, 1931 ;

E. BODRERO : « La doppia personalità di Talete » in *Arch. di filos.*, 1931 ;

M. F. SCLACCA : *Studi della filos. antica*, Napoli, Perrella, 1935 ;

A. REY : « L'école ionienne, Thalès. » *Revue de Synthèse*, décembre, 1932.

E. ORTH : *Anaximenes*, 1934.

المدرسة الفينافورية

(١) ما بعد الطبيعة : ص ١٠١ ب ٥

المراجع

يضاف إلى ما ذكر في المراجع الخاصة بالفلسفة السابقة على
سقراط ما يلي :

W.C.D. DAMPIER-WHETHAM : A history of science and
its relations with philos. and religion, Cambridge 1930 ;

R. HARDER : Die naturwissenschaftliche Gesinnung der
Griechen in der vorsokratischen Zeit, Teubner, 1932 ;

J. SAGERET : Le système du monde de Pythagore à Edin-
gton, Paris, Payot, 1933 ;

W.A. HEIDEL : The heroic age of science. The conceptions,
ideas and methods of sciences among the ancient Greeks.
Baltimore 1933 ;

P. BRUNET et A. MIELI : Histoire des sciences : Antiquité,
Paris, 1935 ;

R. STERNBERG : Das Problem des Ursprungs in der Philos-
ophie des Altertums, Breslau, 1935 ;

Ad. LEVI : "Sulla metafisica del pitagorismo antico", Athen-
aeum, 1933 ;

ALBERT RIVAUD : "Platon et la politique pythagoricienne"
Mélanges Gustave Glotz. Paris, Presses Universitaires, 1932 ;

CH. JOSSERAND : "Les symboles pythagoriciens de col-
lenuccio", in, L'antiquité classique, I. 1-2 1932, pp 145-177 ;

المدرسة الايلية

(١) رينهارت : « برمينيس » ، ص ١٥٢ وما يليها ، سنة ١٩١٦

REINHARDT : Parmenides

(٢) برنت : « فير الفلسفة اليونانية » ، ص ١٦٧

BURNET : Early

(٣) جومبريس : « المفكرون اليونانيون » ، ج ١ ص ١٤٠ وما يليها

Greek Philosophy

(٤) ريموند : برميندس ، ص ٢٥ ، ٧٤ وما يليها ، ص ٢٥٠ .

(٥) برونو باوخ : مشكلة الجوهر في الفلسفة اليونانية حتى العصر الزاخر .

BRUNO BAUCH : Das Substanzproblem in der griech. Philos. bis zur Blütezeit , ص ٥٠ وما يليها .

(٦) ارستطو : الطبيعة : م ٦ ف ٩ ص ٢٣٩ ب ص ٣٠ .

(٧) الارث حجاج زينون في أواخر القرن السادس وأوائل هذا القرن الكثير من الأبحاث حول قبحتها وأهميتها . واختلف الباحثون بازائها بين مؤيدين ومعارضين مع اعتراف من الجانبين بما لها من قيمة أكبر مما تبين لأول وهلة ، حتى مع اعترافها بما فيها من سقطات . وانذكر من بين هذه الأبحاث :

ديانات : حجاج زينون الابن ضد الحركة ، باريس سنة ١٨٧٤
DUNAN : Les arguments de Zénon d'Elée contre le mouvement

بروشارد Brochard : « حجاج زينون الابن ضد الحركة » سنة ١٨٨٨ .

« معالقات زينون المزعومة » سنة ١٨٩٣ ، وقد نشرت هاتان المقالةان

من بعد في كتابه « دراسات في الفلسفة القديمة والحديثة » ، باريس سنة ١٩٢٦

ص ٣ — ١١ ، ص ١٥ — ٢٢ . وهذه المقالة الثانية كانت رداً على

مقالة د. نوبل NOEL بعنوان « الحركة وحجاج زينون الابن » مجلة

الميتافيزيق والاخلاق RMM ج ١ (سنة ١٨٩٣) ص ١٠٨ وما يليها .

ومقالة د. ملبو MILHAUD بعنوان « فكرة العدد عند الفيثاغوريين

والاثنين » في المجلة نفسها ص ١٤٠ وما يليها ، واشترك في هذه المقالة

أيضاً د. إيفلان F. EVELIN فقال بعنوان « حول زينون الابن أيضاً »

ص ٣٨٢ وما يليها ، و د. لوخال O. LECHALAS فقال بعنوان «

تعليقات على حجاج زينون الابن » ، ص ٣٩٦ وما يليها ، ورد

د. ملبو على بروشار بعنوان « رد على ملبو بروشار » ص ٤٠٠

وما يليها . وقد علق على كل هذه المناقشات لورتزين LORTZING في

الكتاب السنوي Jahresh. ١١٢ (سنة ١٩٠٢) ص ٢٦٥ وما يليها .

ص ٢٦٨ وما يليها .

ومن أهم من عني بها عناية خاصة في تلك الفترة برجسون . بحث
فيها في كتبه الثلاثة الرئيسية : بحث في المدلولات المباشرة للشعور :
ص ٨٥ — ٨٧ : المادة والذاكرة : ص ٢١١ — ٢١٣ : التطور الحائلي :
ص ٢٢٣ — ٢٢٩ .

المراجع

راجع عما ما تقدم :

G. CALOGERO : Studi sull' eleatismo. Pubblicazioni della
Scuola di filosofia della R. Università di Roma, t. III. Roma,
Bardi, 1932 ;

F. M. CORNFORD : "Parmenides' two ways", in The
Classical Quarterly, XXVII, 2, April 1933, pp. 97—111 ;

H. FRAENKEL : Parmenidesstudien, Nachr. d. Gesell. d.
Wiss. Göttingen, 1920 ;

R. MONDOLFO : "Note sull' eleatismo", Riv. di fil. istr.
Cinse, 1934.

هرقليطس

(١) في كتابه : فلسفة هرقليطس العاص ، برلين سنة ١٨٥٨ :
ط ٢ ، ليندسك سنة ١٨٩٢ . Die Phylas. Herakleitos's des .
Dunkeln . وهرديسد لاسله Ferd. Lassalle (سنة ١٨٢٥ — سنة
١٨٦٤) هو الاشتراكي السياسي المشهور . مؤسس الدعوة والحركة
الاشتراكية الألمانية ، وكان من أتباع الفلسفة المجدلية .

(٢) أرسطو : في النفس م ١ ف ٢ ص ١٥٠٤ . ص ٢٥ :
سيليبيوس : شرح الطبيعة ص ٣٦ ص ٨ :

(٣) يقول هرمين ديكر (« نشأة الفيلولوجيا عند اليونانيين » . في
الكتاب السوي الجديد سنة ١٩١٠ ص ٢ Neue Jahrbücher) أن

اللوعوس عند هرقلطس هو المبدأ الأبدى الموجود وراء التغير الدائم للظواهر .
والمقياس والتمية لجميع الأشياء . ويرى ماكنس ثمت (محفوظات Archiv
في تاريخ الفلسفة مجلد رقم ٢٠ (سنة ١٩٠٧) ص ٤٩١ وما يليها ، أن
اللوعوس عند هرقلطس ليس له إلا المعاني التالية : ١ — الكلام ،
٢ — المذهب ، ٣ — العملية المنطقية ، ٤ — اللغة . والعالم منطقي لأن
روحاً تفكر تفكيراً منطقياً تدركه . ولم يفرق هرقلطس بين اللوعوس
الذات واللوعوس الموضوعي ؛ وإنما الروادفون في الذين نسبوا إلى هرقلطس
أنه مهم اللوعوس بمعنى عقل العالم .

راجع فيما يخص باللوعوس عند هرقلطس وفي الفلسفة اليونانية عموماً :
أناثون آل : فكرة اللوعوس في الفلسفة اليونانية ، سنة ١٨٩٩ Anathon
Aall, Gesch. d. Logosidee in d. griech. Phil
HEINZE : Die Lehre vom Logos in الفلسفة اليونانية
DALL : Der ١٨٩٩ — ١٨٩٦ سنة ، ب ج .
Logos, Gesch. s. Entwick. in d. griech. Philos.

مراجع

- WERETS : Heraklit und Herakliteer, 1927 ;
V. MACCHIERO : Eraclito. Nuovi studi sull' Ortismo,
Laterza, Bari ;
O. GIOGON : Untersuchungen zu Heraklit, 1935

أنبادوقليس

- (١) كارستن : أنبادوقليس ، استرداد سنة ١٨٣٨ .
KARSTEN : . ١٨٣٨
(Empedoclis Agr. carm. rel.
(٢) ريسو : السكون والفساد ج ٦٠٢ ص ٣٣٣ ب .

مراجع

راجع أيضاً :

J. SOUILHÉ : "L'énigme d'Empédocle", extrait des Archives de Philosophie, vol. IX, cah. 3.

الذريون

- (١) أرسطو : الكون والفساد : ج ١ م ٨ ص ٣٢٥ ب
- (٢) اشليزجر : تاريخ الفلسفة : ص ٧٤ وما يليها
- (٣) رتر : تاريخ الفلسفة : ج ١ ص ٥٨٩ وما يليها .

مراجع

L. ROBIN : L'atomisme ancien (physique et mathématique).
Projet d'article pour le Dict. hist. des sciences dans leur rapport
avec la philos. Rev. de synth. (sect. Synth. génér.) 1933.

انكساغورس

- (١) أفلاطون : فيدور ٩٢ ب
- (٢) أرسطو : ما بعد الطبيعة ١ ف ٣ ص ٩٨٤ ب س ٢٠

السوفسطائية

مراجع

W. NESTLE : "Die Begründung der Jugendbildung durch die Griechen," Human. Gymnas. 1927;

C. IMMISCH : "Antike Denken als Erzieher zum öffentlichen Leben", ibid., 1927;

A. MIELI : "L'opera dei sofisti et la personalità di Socrate, Archelon, 1929;

W. JAEGER : Paideia, I, Berlin, 1933;

G. SAIITA : L'illuminismo della Sofistica greca, Milano, Bocca, 1938.

فهرس الأعلام*

١٥٠ : Speusippus سبيوسيوس	(١)
٤ : Stanley استانلي	٧٥ : Asi آست
٤٠ : Aster أستر	٨٨ ، ٧١ : Proclus أبرقليس
٢٣ : Estienne (هنري) استيين (هنري)	٦٥ : Apoll أيلت
٢٠ ، ٤ : Stobaeus استوبايه	٥٤ ، ٢٣ : Epicurus أبيقور
Alexander الاسكندر الافروديسي	٧٨ ، ٧٧ ، ٧٠ ، ٦٩ ، ٦١
١٣٣ : Aphrodisiensis	٢٠٩ ، ٢٠٦ ، ٩٣ ، ٨٧ ، ٨٤
٢١٠ : Schleiermacher اشلييرماخر	٢٥ : Athenagoras أثيناغورس
١٤٤ — ٤٠ : Spengler شبنجلر	١٦ : Urbanus (الوايع) اربان
٢٤٠ ، ٩٤ — ٩١ ، ٧٥ ، ٤٧	٨٤ : Aristippus ارسينيس
Agrippa von شهم اغريبا فون شهم	٢٢٢ : Aristophanes ارستوفان
١٨٥ : Nemesheim	١٤ ، ١٠ : Aristoteles ارسطو
٦٦ ، ٢٣ ، ١٢ : Philo افلاطون	٧٧ ، ٦٨ ، ٦٧ ، ٦٤ ، ٥٩
٨٣ ، ٨١ ، ٦٦ — ٦٤ ، ٦٣	٩٢ ، ٨٩ ، ٨٥ ، ٨٣ — ٨١
١٠١ ، ٩٤ ، ٩٣ ، ٨٩	١٢٩ ، ١٢٣ ، ١٠٠ ، ٩٤
١١٣ ، ١١٢ ، ١٢٦ ، ١٢٣	١٤٥ ، ١٤٧ ، ١٤٠ ، ١٣٣
١٥٩ ، ١٥٣ ، ١٥٢ ، ١٥٠	١٥٣ ، ١٤٢ ، ١٥٠ ، ١٤٨
٢١٥ ، ١٩٥ ، ١٨٩ ، ١٨١	١٨٣ ، ١٨١ ، ١٧٥ ، ١٥٩
٢٢١	١٩٧ ، ١٩٥ ، ١٩٠ ، ١٨٧
٨٨ : Plotinus أفلوطين	٢١٢ ، ٢٠٦ ، ٢٠٣ ، ٢٠٢
Neo-platonici الحديثة الاغلاطونية	٢٢١ ، ٢١٥ ، ٢١٣
٧٧ ، ٧١ ، ٢٠ ، ٦٥ ، ٢٢	١٥ : Spencer سبنسر
١٤٧ ، ٨٨ — ٨٦	٢٦٨ ، ١٧ : Spinoza اسپينوزا

- الألفينيون Eleatici : ١٠٠ ، ١٠٢ ،
 ١٠٧ ، ١١٦ ، ١٥٧ — ١٨٥ ،
 ٢٠٣ ، ٢١٠ ، ٢٢٦
 ب
 بترركه Petrarca : ٢٤١
 برانيس Braniss : ٧٥ — ٧٧ ،
 ٧٩ ، ١٠٢
 برالمو Berthelot : ١٢٠
 برجسون Bergson : ٧٣ ، ١١٨
 بركليس Pericles : ٢١١ ، ٢٢٣
 برمينيدس Parmenides : ٧٦ ،
 ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ،
 ١٢٥ ، ١٢٦ — ١٨١ ، ١٨٢ ،
 ١٨٣ ، ١٨٤ ، ١٨٦ ، ١٨٩ ،
 ٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٤ ، ٢١٧
 برنت Burnet : ١٦٧ ، ١٦٨ ، ٢٠٠
 بروتاغوراس Protagoras : ١٠٢ ،
 ٢٢١ ، ٢٣٠ ، ٢٣١ ، ٢٣٣ ،
 ٢٣٥ ، ٢٣٦
 بروكر Brucker : ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٢٢٦
 برنيجارد Berigard : ١٢
 برييه Bechier : ١٧ ، ٨٨
 بطليموس Ptolemaus : ٥
 بندار Pindarus : ٢٢٨
 بتروني Benrubi : ٤٠
 بوترو Boutroux (بير) : ٤٠
 بوخ Bauch : ١٦٨
 إقليدس Euclides : ٩٣
 إكسينوفان Xenophanes : ١٠٣ ،
 ١٣٠ ، ١٣١ ، ١٥٧ — ١٦٣
 امرسون Emerson : ٧
 أناذوقليس Empedocles : ٧٦ ،
 ١٠٣ ، ١٠٤ ، ١٠٦ ، ١٠٩ ،
 ١١١ — ١١٦ ، ١٢٥ ، ١٣٤ ،
 ١٣٨ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ٢٠٢ —
 ٢٠٩ ، ٢١١ ، ٢١٦ ، ٢٢٧
 أنتيفون Antiphon : ٢٣١ ، ٢٣٣
 إنج Inge : ٨٨
 أنكساغورس Anaxagoras : ٦١ ،
 ٧٦ ، ٧٩ ، ٩٤ ، ١٠٢ ، ١٠٦ ،
 ١٠٩ — ١١١ ، ١١٦ ، ١٢٠ ،
 ١٢١ ، ١٢٢ — ١٢٦ ، ١٢٧
 أنكسيمنس Anaximenes : ١٠٤ ،
 ١٠٧ ، ١١٦ ، ١٣٦ ، ١٤١
 ١٦٠ ، ١٦٥
 أنكسيمندر Anaximander : ١٠٤ ،
 ١٠٧ ، ١١٧ ، ١٤١ ، ١٤٢ —
 ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٦ ، ١٤٧
 أنوسنت (الكاث) Innocens : ١٦
 الأورفيون Orphici : ٢٢٧ ، ٢٢٨
 أوغسطين Augustinus : ١٧ ، ٢٠
 أوبرك Ueberweg : ٢٧

جسندی Cassendi : ٢٣
 جابلو Gallien : ٥
 جورجياس Gorgias : ٢٣٦ ، ٢٣٠
 — ٢٣٩

جوكنيوس Gucienus : ٢٥
 جومپرتز Gompertz : ٨٠ ، ٩١
 ١٦٨ ، ٢٢٢

دلیوس V. Delbos : ١٠
 دوهم Duhem : ٣٦
 دجراندو Degerando : ٢٨
 ديكارت Descartes : ٧ ، ٨
 ١٥ ، ١٧ ، ٥٩

ديلان Deslandes : ٢٦ ، ٢٧
 ديموقريطس Democritus : ٧٦
 ١٠٤ ، ١٣٤ ، ١٤٠ ، ١٤٣ ، ٢٠٣
 ٢١٠ ، ٢٣٢

ديونيزيوس Dionysius : ١٢٢
 ذ

الذريون : ٢٠٣ — ٢١٠
 ديوجانس الايوني Diogenes Apai-
 loniensis : ٧٦ ، ١٤٠ ، ١٤١
 ديوجانس اللارتي Diog. Laertius :
 ١٠٠ ، ١٢١ ، ١٢٤

ر

ريبنج Ribbing : ١٠١

هورنس Horrens : ٢١
 بيكون Bacon : ٢٢
 بيل Bayle : ٤

ت

تارماناخوس Trasmachus : ٢٢٠
 ٢٢٣

تيرتوليانوس Tertullianus : ٢٥
 تريتش Troeltsch : ٢٩
 زيلر Zeller : ٣٦ ، ٧٦ ، ٧٩

٨٨ ، ٨١ — ٩١ ، ١٠٤
 ١١٦ ، ١٢٠ ، ١٢٢ ، ١٢٣
 ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٤٤ ، ١٤٥
 ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢١٠ ، ٢١١
 ٢٢٦

تجري Tannery : ١٣٢
 تنليان Tenneman : ٢٨
 تيشملر Teichmüller : ١٣٢
 تيمون Timon : ١٥٩
 ث

ثاوفراسطس Theophrastus : ١٥٩
 ١٦١

ثيمستوكليس Themistocles : ٢٢٤
 ثيوجنيس Thucogis : ١٢٢
 ثيوگيديس Thucydides : ٢٢٤
 ٢١٨ ، ٢٣٢

ج

جرغورس Gregorius : ١٦

سوفوكليس Sophocles : ٥٦
 سايتا Saïta : ٨٠ ، ٢٢٨ ، ٢٢٦ ، ٢٢٢

ش

شلمان Charlemagne : ٩٢
 شوبنهاور Schopenhauer : ١٤

ص

صولون Solon : ١١٩

ط

طاليس Thales : ١٠ ، ١١ ، ٧٧ ، ١٠٤ ، ١١٧ ، ١٢٢ ، ١٢٨
 — : ١٣١ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٩٥

ف

فثيمو Al Ferno : ٢٢
 فركيس Pherecydes : ١٠٢ ، ١٨٥
 فيته Fichte : ٦٥
 فشر (كونو) Kuno Fischer : ٦
 فشر (ف) Fr. Vischer : ٥٥
 فلوطرخس Plutarchus : ٢١
 فنت (ماكس) Max Wundt : ٨٨ ، ١٢١

فولتير Voltaire : ١٥

فثاغوس Pythagorus والبلثاغورية :
 ١٢ ، ٢٨ ، ٧٦ ، ٩٢ ، ١٠٠ —
 ١٠٢ ، ١٠٧ ، ١٠٩ ، ١١٨
 ١١٦ ، ١١٩ ، ١٢٢ — ١٥٦

رتر Ritter : ١٢٣ ، ١٢٩ ، ١١٠

ركرت Rickert : ١١٨

رنوفيه Renouvier : ٣٥ ، ٣٧

الرواقية Storci : ٢٣ ، ٥٤ ، ١١
 ٦٩ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٨٣ ، ٨٧ ، ١٩١

روده Rhode : ١١٤

رويشن Reuchlin : ١١٥

ريشو Rivaud : ١٢٤

رينهرد Reinhard : ١٦١ ، ١٦٨

رينهولد Reinhold : ٢٧

ريه Rey : ١٨٣ ، ١٢٢

ز

زينون الروفي Zenon : ٩٣

زينون الايلي : ١٦٩ — ١٨١ ،
 ٢١٠ ، ٢١٤

س

سقراط Socrates : ١٣ ، ١٧

٥٩ ، ٦١ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٦

٦٨ ، ٧٧ — ٨٥ ، ١٨٣ ، ٧٢٧

سكتس أميريكوس S. Empiricus :
 ٢٢ ، ٤

سينبليوس Simplicius : ١٢٩ ،
 ١٣٣ ، ١٨٧

السوفسطائية Sophistae : ٧٥ —
 ٨١ ، ٨٩ ، ٩٤ ، ١٩٠ ، ١٨٤ ، ٢٢٠

- فيلولوس Philolaus : ١٤٥ ، | لونوا Launoi : ٢٢
 ليبنتس Leibniz : ٣١ | ١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٧
 ليفي بريل Levy-Brühl : ١٤ |
 لئوسيبس Leucippus : ١٢٦ ، ٢٠١ ، ٢١١
 ليوناردو (دافنتي) Leonardo da Vinci : ١١٥
 م
 ملبوس Melissos : ١٠٣ ، ١٨١ ، ١٨٢
 مليو Milhaud : ١١
 مورسلي Morselli : ٨٨
 موندولفو Mondolfo : ١١٣
 الميغاريون Megarici : ٨٤
 ن
 ناتورب Natorp : ٦٥
 نيتشه Nietzsche : ٤٣ ، ٤٧ ، ١١٣ ، ١٢٨ ، ١٣٧
 ه
 هيپون Hippon : ٤٠
 هيپياس Hippias : ٢٣١ ، ٢٣٣
 هرقلطس Heraclitous : ٧٦ ، ٨٣ ، ١٠٤ ، ١٠٨ ، ١١٠ ، ١١٦ ، ١٢٥ ، ١٤٠ ، ١٥٢ ، ١٨٣ ، ١٩٥ ، ١٩٧ ، ٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٢١٠ ، ٢١٩
 ق
 القورساتيون Cyrenatici : ٨٤
 ك
 كارستن Karsten : ٣٠٨
 كاسير Cassirer : ١٣
 كرونتز Grosse : ٧٤
 كينليون Cynici : ٨٤ ، ٨٥
 كالبيكس Calicles : ٢٣٣
 كليمانس الاسكندري Clemens Alex-
 andrinus : ٢٨
 كانت Kant : ١٠٥ ، ١١٦ ، ١٢٣ ، ١٥٨ ، ٢٣٦ ، ٦٥
 كوبرنيكس Copernicus : ٤
 كولين V. Cousin : ٢٩
 كاسانو Casano : ١١٥
 كوت : ١٥ ، ٢٠ ، ٣٠ ، ٣٥ —
 كوندورسيه Condorcet : ٢٧
 كوندلياس Condillac : ٢٥
 كوهن (هرمن) H. Cohen : ٦٥
 ل
 لاسك Lassele : ١٨٦
 ليسيوس Lipsius : ٢٣
 لوتسلاوسكي Lutoslawski : ٦٥
 لوك Locke : ١٧ ، ٦٠

١٠٣ ، ٧٧ ، ٥٧ ، ٤٣

٢٢١ ، ١٨٦

٦٠ : Home هيوم

٦١

١١٨ : K. Jaspers (كارل) إسچرز

١١٩ — ١١٤ : K. Joël يوكل

١٢٧

٢٢٢ ، ٩١ ، ٨٠ : Jaeger جيجر

٢٢١ ، ٢٢٨ ، ٢٢٦ ، ٢١٧

٢٢٢ —

٩٢ ، ٩٤ : Hesiodus هزيود

٢٢٨ ، ١٨٥ ، ١٥٨

٢٦ : Horn هورن

٩٤ ، ٩٢ : Homerus هوميروس

٢٢٢ ، ١٨٥ ، ١٥٨ .

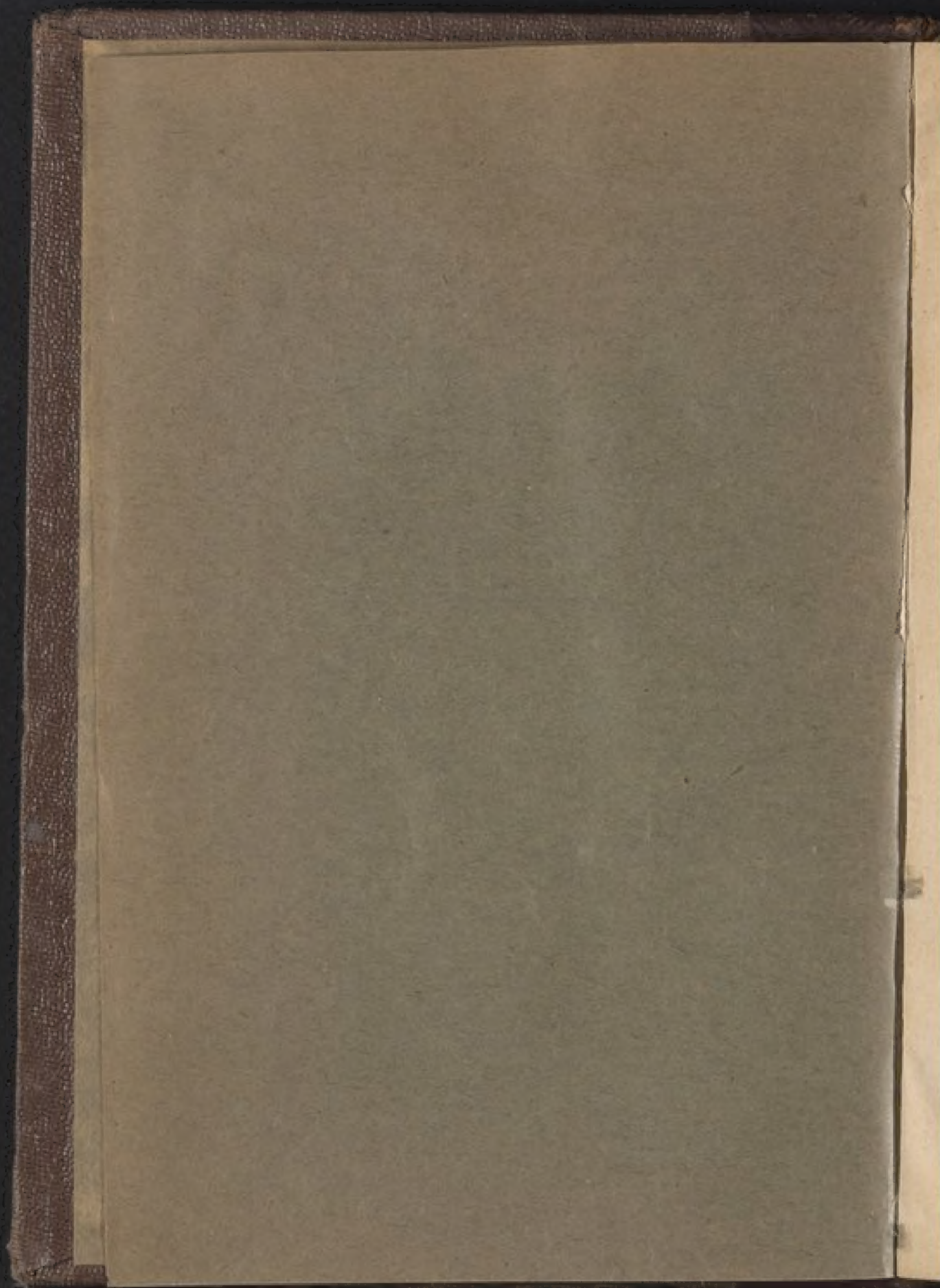
٢٢٦ ، ٢٢٣ ، ٢٠ : Hegel هيجل

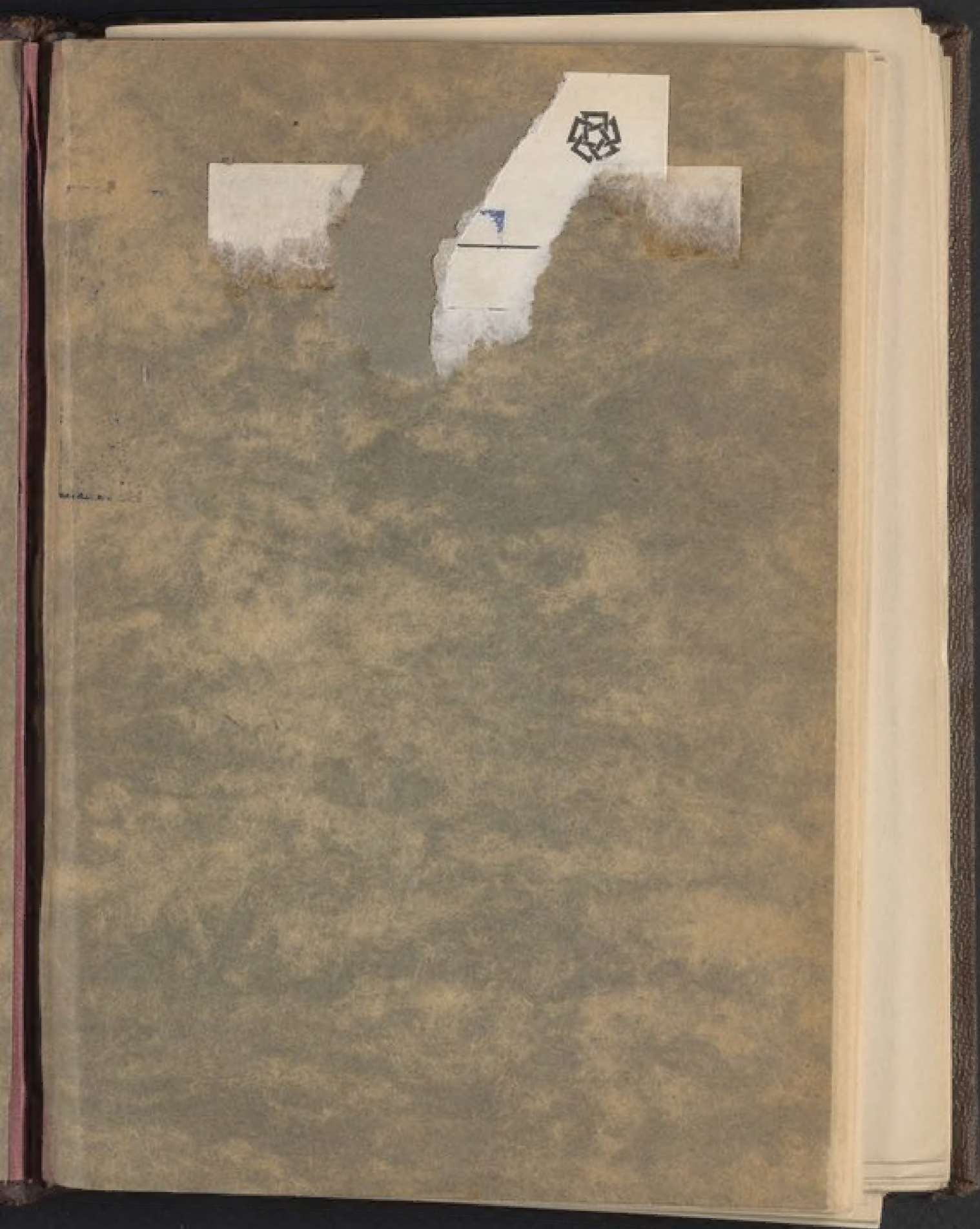
I 14941624

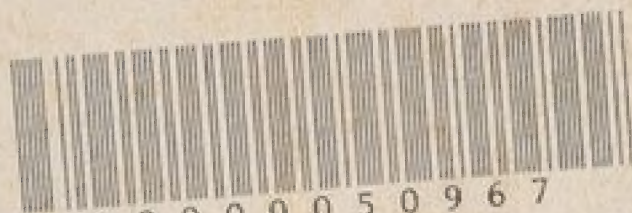
B 13142124

تصوير الأخطاء

صفحة	خطا	سواب	صفحة	خطا	سواب
٣٦	١٠	أثناء	١٦٨	١٠	والتحريك
٤٦	٤	لأن	٣٣٩	٣	موجوداً
٥٣	١٧	على أحد	٢٥١	١٧	المستأجرة
٨٥	١٠	بشيء	٢٥٢	٥	تحدث
٩٠	١٧	—	٢٥٣	—	Start
١٢٣	٩	سبيلتيو	٢٥٦	—	بظهور آثاره







1 0 0 0 0 0 5 0 9 6 7



